CARLO GINZBURG

I BENANDANTI

Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento

Piccola
Biblioteca
Einaudi

Con questo volume (apparso in prima edizione nel 1966) Carlo Ginzburg ha ricostruito una vicenda sinora ignota, che getta nuova luce sul problema generale della stregoneria. I «Benandanti» – cosí si chiamavano nel Friuli, tra la fine del '500 e la metà del '600, i portatori di un culto della fertilità – si presentarono in un primo tempo come difensori dei raccolti contro le streghe e gli stregoni. Poi, in meno di un secolo, sotto la pressione degli inquisitori, eccoli inaspettatamente assumere i tratti degli odiati antagonisti.
Questa trasformazione ha probabilmente valore esemplare. Le diramazioni al di là delle Alpi delle credenze imperniate sui «Benandanti» consentono di avanzare un'ipotesi generale sul significato e le origini della stregoneria popolare.
«Il Ginzburg – ha scritto Alberto Tenenti su "Studi storici" – propone all'attenzione degli studiosi una massa di documenti che nessuno prima di lui aveva sfruttato. In un campo in cui le indagini sono cosí scarse e lo stesso ritrovamento di materiale nuovo è assai arduo, non si può non plaudire alla sua ricerca e annettere la più grande importanza alle serie archivistiche da lui messe in luce».

Carlo Ginzburg, nato a Torino nel 1939, insegna a Bologna. Oltre a vari saggi ha pubblicato presso Einaudi *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500* (1970), e nella «Biblioteca del Corpus reformatorum italicorum», *I costituti di don Pietro Manelfi* (1970). Un suo saggio è compreso nel vol. I della nuova *Storia d'Italia* Einaudi.

PICCOLA BIBLIOTECA EINAUDI 197

Copyright © 1966 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

CARLO GINZBURG

I BENANDANTI

Stregoneria e culti agrari
tra Cinquecento e Seicento

Piccola
Biblioteca
Einaudi

Indice

p. VII *Prefazione*
XVII *Post-scriptum 1972*
XIX *Abbreviazioni*

I benandanti

3 I. Le battaglie notturne
53 II. Le processioni dei morti
104 III. I benandanti tra inquisitori e streghe
142 IV. I benandanti al sabba

205 *Appendice*

243 *Indice dei nomi*

Prefazione

1. Ho studiato in questo libro gli atteggiamenti religiosi e, in senso lato, la mentalità di una società contadina – quella friulana – tra la fine del '500 e la metà del '600, da un punto di vista estremamente circoscritto: la storia di un nucleo di credenze popolari, che a poco a poco, in seguito a pressioni ben precise, si assimilarono alla stregoneria. Si tratta di una vicenda finora ignota, che getta molta luce sul problema generale della stregoneria e della sua persecuzione.

Dalla documentazione analizzata emerge una grande varietà di atteggiamenti individuali. A insistervi sopra, si rischia di cadere in un eccesso di pittoresco. Si è preferito, tuttavia, correre questo rischio, anziché servirsi ad ogni passo di termini generici e vaghi come «mentalità collettiva» o «psicologia collettiva». Queste testimonianze friulane ci mostrano infatti un intersecarsi continuo di tendenze della durata di decenni o addirittura di secoli, e di reazioni assolutamente individuali e private, spesso addirittura inconsapevoli – quelle reazioni di cui apparentemente è impossibile fare storia, e senza le quali, in realtà, la storia della «mentalità collettiva» finisce con l'ipostatizzare una serie di tendenze e di forze disincarnate e astratte.

Ma la caratteristica piú importante di questa documentazione è la sua immediatezza. Se si eccettua la traduzione dal friulano in italiano compiuta dai notai del Sant'Uffizio, è lecito dire che le voci di questi contadini ci giungono direttamente, senza schermi, non affidate, come troppe volte avviene, a testimonianze frammentarie e indirette,

filtrate da una mentalità diversa e inevitabilmente deformante.

2. Quest'affermazione potrà sembrare paradossale. E qui veniamo all'interesse specifico di questa ricerca. Siamo abituati a vedere nelle confessioni degli accusati di stregoneria il frutto della tortura e delle suggestioni esercitate dai giudici, e a negar loro, pertanto, qualsiasi spontaneità. Piú precisamente, le fondamentali ricerche di J. Hansen [1] hanno mostrato come l'immagine della stregoneria diabolica, con tutti i suoi accessori – patto col diavolo, sabba, profanazione dei sacramenti – si sia venuta elaborando tra la metà del '200 e la metà del '400 ad opera di teologi e inquisitori, per diffondersi poi, attraverso trattati, prediche, figurazioni, via via in tutta Europa, e successivamente addirittura al di là dell'Atlantico [2]. Questa diffusione – ma è piú esatto parlare di sovrapposizione dello schema inquisitoriale già accennato a uno strato preesistente di generiche superstizioni – si attuò in forma particolarmente drammatica nel corso stesso dei processi, modellando le confessioni degli imputati grazie ai due strumenti già ricordati: la tortura e gli interrogatori «suggestivi». Tutto ciò è stato, come si è detto, documentato esaurientemente, ma quasi soltanto a livello colto, di elaborazione dottrinale. Il tentativo di F. Byloff [3], di mostrare in una zona circoscritta la penetrazione nella mentalità popolare della stregoneria diabolica schematizzata da inquisitori e demonologi, ha dato scarsi risultati. L'eccezionale ricchezza della documentazione friulana consente di ricostruire questo processo con precisione e chiarezza mol-

[1] *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München und Leipzig 1900; *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901. Il Hansen sviluppò e documentò un'intuizione di S. Riezler (*Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Stuttgart 1896).

[2] M. TEJADO FERNANDEZ, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el Seiscientos*, Sevilla 1954, pp. 106 sgg., 127 sgg., 142 sg.

[3] *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreischen Alpen ländern*, Berlin und Leipzig 1934.

to maggiori, mostrando come un culto dalle caratteristiche nettamente popolari come quello che aveva il suo centro nei benandanti, venisse a poco a poco modificandosi sotto le pressioni degli inquisitori per assumere infine i lineamenti della stregoneria tradizionale. Ma questa discrepanza, questo scarto esistente tra l'immagine proposta dai giudici negli interrogatori e quella fornita dagli accusati, permette di attingere uno strato di credenze genuinamente popolari, poi deformato, cancellato dal sovrapporsi dello schema colto. È proprio in virtú di questo scarto, prolungatosi per piú decenni, che i processi dei benandanti costituiscono una testimonianza preziosa per la ricostruzione della mentalità contadina di quest'età.

3. Questa ricerca vorrebbe dunque documentare e arricchire ulteriormente la linea di sviluppo già tracciata dal Hansen. Piú nuovo – anche se circoscritto – il contributo che essa può portare alla comprensione del significato e della natura della stregoneria popolare, distinta dagli schemi colti di origine inquisitoriale.

La polemica illuministica (esemplificata, in Italia, da un Tartarotti) si era ovviamente, e giustamente, disinteressata delle confessioni delle streghe: ciò che contava era soltanto la dimostrazione della barbarie e dell'irragionevolezza della persecuzione, e i racconti delle streghe venivano liquidati come fantasticherie assurde o confessioni strappate dalla ferocia e superstizione dei giudici. Un primo tentativo di interpretazione si ebbe con le ricerche erudite della seconda metà dell'800, in cui le confessioni delle imputate di stregoneria erano viste generalmente come frutto di allucinazioni derivate dall'uso di unguenti a base di sostanze stupefacenti, o da stati patologici, soprattutto isterici. Ma gli studi piú seri e documentati si volsero soprattutto – non di rado con un sottinteso polemico anticattolico o anticlericale, piú o meno esplicito – a spiegare le vicende e il meccanismo della persecuzione.

Un vero interesse per le credenze delle streghe, o presunte streghe, si ebbe soltanto (se si eccettua la simpatia romantica di Michelet per la strega «ribelle») con le ri-

cerche di un'egittologa inglese, M. Murray [1]. Discepola di J. Frazer, e perciò interessata ai problemi della magia e della mentalità dei «primitivi», la Murray non si limitò a sottolineare l'interesse delle confessioni delle imputate di stregoneria da un punto di vista etnologico o folkloristico. Rovesciando paradossalmente l'impostazione diffusa – ma piú che di impostazione ragionata si trattava di un atteggiamento istintivo – essa rivalutò l'attendibilità (nel senso positivistico di attendibilità *esterna* di una fonte) di quelle confessioni. Secondo la Murray, i convegni descritti dalle imputate erano reali, e la stregoneria era una religione antichissima, un culto precristiano di fertilità, in cui i giudici, piú o meno scientemente, non sapevano vedere che una perversione diabolica. Questa tesi, pur racchiudendo, come diremo, un nocciolo di verità, era formulata in maniera del tutto acritica [2]; inoltre la ricostruzione dei lineamenti del presunto culto di fertilità era compiuta sulla base di processi molto tardi, in cui l'assimilazione dello schema inquisitoriale (sabba, connubi con il demonio e via dicendo) era ormai compiuta. Eppure, nonostante questi difetti sostanziali, la «tesi» della Murray, respinta al suo apparire da antropologi e folkloristi, finí poi con l'imporsi. Mancava infatti – e manca, se non sbaglio, ancora oggi – un'altra interpretazione complessiva della stregoneria popolare: e la tesi della studiosa inglese, depurata delle sue affermazioni piú arrischiate, sembrò piú che sensata là dove scorgeva nelle orgie del sabba la deformazione di un antico rito di fertilità. In questa versione mitigata essa venne riformulata, tra gli altri, da W. E. Peuckert [3].

Eppure non è facile dimostrare che la stregoneria popo-

[1] *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921 (2ª ed. 1962, con pref. di S. Runciman). Nei lavori pubblicati successivamente su questi problemi la Murray si limitò a riformulare, in forma ancor piú rigida e inaccettabile, la tesi enunciata in questo primo libro.

[2] Cfr. per esempio la recensione di W. R. HALLIDAY, apparsa in «Folk-Lore», vol. 33 (1922), pp. 224-30.

[3] *Geheimkulte*, Heidelberg 1951, pp. 266 sgg. Il Peuckert (che non cita la Murray) inserisce questa tesi nella contrapposizione razzistica, a lui consueta, tra i virili Germani dediti alla caccia e alla guerra e i femminei mediterranei, legati all'agricoltura e alla vegetazione, per «dimostrare» che la stregoneria ebbe origine tra questi ultimi.

lare (distinta dalle superstizioni generiche e non riconducibili a un culto preciso, quali i filtri d'amore, i malefizi e via dicendo) risaliva in realtà a un antico culto di vegetazione e di fertilità. Una prima obiezione è già stata formulata a proposito dei lavori della Murray: non ci si può fondare acriticamente sulle confessioni delle streghe senza discriminare quanto in esse è di provenienza inquisitoriale e quanto invece è di origine genuinamente popolare. Ma si tratta di un'obiezione non invalicabile. Già J. Marx notò l'esistenza di un gruppo di credenze che, pur essendo di origine inequivocabilmente popolare, presentavano tuttavia una certa analogia con il sabba stregonesco schematizzato da teologi e inquisitori [4]. Piú recentemente, L. Weiser-Aall ha sottolineato l'esistenza di questo punto di contatto tra la stregoneria popolare e quella colta [5]. Si tratta di credenze, testimoniate per la prima volta nel secolo X, ma risalenti sicuramente a un periodo anteriore [6], in misteriosi voli notturni, soprattutto di donne, verso convegni dove non vi è traccia di presenze diaboliche, di profanazione di sacramenti o di apostasia della fede – convegni presieduti da una divinità femminile, chiamata ora Diana, ora Erodiade, ora Holda o Perchta. La presenza di divinità legate alla vegetazione come Perchta o Diana significa che le credenze sottostanti alla piú tarda stregoneria diabolica sono riconducibili a culti di fertilità? È un'ipotesi piú che verosimile, che tuttavia non è stata ancora dimostrata adeguatamente. Si è messo su questa via uno studioso tedesco, A. Mayer [7], che a mio parere è andato

[4] J. MARX, *L'Inquisition en Dauphiné*, Paris 1914 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 206), pp. 29 sgg.

[5] L. WEISER-AALL, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, a cura di E. Hoffmann-Krayer e H. Bächtold-Stäubli, III, coll. 1828, 1849-1851.

[6] Il problema dei rapporti con credenze analoghe nel mondo classico (si pensi alla descrizione della strega che si unge per recarsi a un convegno, fatta da Apuleio nell'*Asino d'oro*) non è stato tuttavia ancora affrontato adeguatamente.

[7] *Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse*, München und Freising 1936. Ho appreso l'esistenza di questo lavoro dalla discussione che ne fa A. RUNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, «Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum», XIV, 4, Helsingfors 1947, p. 84 nota.

piú vicino d'ogni altro alla retta impostazione del problema. Anche il suo tentativo, tuttavia, fondato su una documentazione esile e insufficiente, è sostanzialmente fallito. Ad esso del resto si può muovere una seconda obiezione, non facilmente superabile: e cioè di non spiegare – analogamente alla Murray – come mai le streghe, sacerdotesse di questo presunto culto di fertilità, appaiano fin dall'inizio (e non soltanto nella stregoneria tarda, deformata dalle sovrapposizioni dei giudici) in veste di nemiche dei raccolti, di evocatrici di grandini e di tempeste, di portatrici di sterilità a uomini, donne e animali [8].

Ora, la presente ricerca accerta in una zona come il Friuli, dove confluivano tradizioni germaniche e slave, la presenza inequivocabile, in data relativamente avanzata (dal 1570 circa) di un culto di fertilità, i cui portatori – i benandanti – si presentavano come difensori dei raccolti e della fertilità dei campi. Da un lato, questa credenza si ricollega a un piú vasto complesso di tradizioni (connesse, a loro volta, con il mito dei convegni notturni presieduti da divinità femminili, come Perchta, Holda, Diana) in un'area che va dall'Alsazia all'Assia, alla Baviera, alla Svizzera. Dall'altro, essa si ritrova pressoché identica in Lituania. Di fronte a una simile dislocazione geografica non è arrischiato supporre che in antico queste credenze dovettero essere diffuse in gran parte dell'Europa centrale. Nel giro di un secolo i benandanti diventano, come vedremo, stregoni, e i loro convegni notturni volti a procurare fertilità si trasformano nel sabba diabolico, col suo corredo di tempeste e di distruzioni. Per il Friuli, si può affermare con sicurezza che la stregoneria diabolica si diffuse come deformazione di un precedente culto agrario. È naturalmente impossibile estendere senz'altro, per analogia, questa conclusione ad altre regioni d'Europa; tuttavia, per quanto parziale e circoscritta, essa può costituire un'ipotesi per ulteriori ricerche. Fin d'ora, comunque, la presenza di questo gruppo di credenze in una zona este-

[8] Non ho potuto tener conto, per la mia ignoranza della lingua svedese, di D. STRÖMBÄCK, *Sejd*, Lund 1935, che, a giudicare da alcuni accenni di W. E. Peuckert e di A. Runeberg, dovrebbe fornire su questo punto elementi interessanti.

sa e cruciale, implica, a mio parere, un'impostazione in gran parte nuova del problema delle origini popolari della stregoneria.

4. Folkloristi e storici delle religioni potranno trarre da questo materiale documentario illazioni ben piú vaste – correggendo gli errori e integrando le lacune d'informazione di chi scrive, e facendo inoltre un uso piú largo del metodo comparativo. Di quest'ultimo mi sono servito, come si vedrà, con molta cautela: o, per essere piú precisi, mi sono servito di uno solo dei due metodi di comparazione distinti a suo tempo da M. Bloch – quello piú propriamente storiografico. Per questo motivo, non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani [1]. E con questo veniamo ai caratteri e ai limiti di impostazione di questa ricerca.

Sui benandanti mancano studi di qualsiasi genere. Coloro che si sono occupati, con intenti scientifici o rievocativi, delle tradizioni popolari friulane – G. Marcotti, E. Fabris Bellavitis, V. Ostermann, A. Lazzarini, G. Vidossi e altri – hanno registrato il termine «benandante» come sinonimo di «stregone», senza tuttavia intravedere dietro ad esso l'esistenza di un problema [2]. Ciò non per trascuratezza o difetto di analisi, ma per aver limitato (tra l'altro per ragioni obiettive, come la difficoltà di accedere alla documentazione conservata nell'archivio della Curia Arcivescovile di Udine) l'indagine alle attestazioni orali, o comunque risalenti alla fine del secolo scorso o ai primi

[1] La connessione streghe-sciamani è avanzata, in forma dubitativa, dal PEUCKERT (*Geheimkulte* cit., p. 126), e, con maggior decisione, da E. STIGLMAYR (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 3ª ed. Tübingen 1959, coll. 307-8).

[2] Cfr. G. MARCOTTI, *Donne e monache. Curiosità*, Firenze 1884, pp. 290-91; E. FABRIS BELLAVITIS, in «Giornale di Udine e del Veneto Orientale», a. XXIV, 2 agosto 1890; V. OSTERMANN, *La vita in Friuli*, 2ª ed., a cura di G. Vidossi, Udine 1940, *passim*; A. LAZZARINI, *Leggende friulane*, Udine 1915, p. 14. Cfr. anche le voci «belandànt, benandànt» ne *Il Nuovo Pirona, vocabolario friulano*, Udine 1935, e «benandante» in E. ROSAMANI, *Vocabolario giuliano*, Bologna 1958. Il BATTISTELLA, nel suo studio *Il Sant'Officio e la Riforma religiosa in Friuli*, Udine 1895, accennò (p. 102) a «pazzi o imbroglioni cosí detti *benandanti*».

anni del nostro. In realtà, la sinonimia tra «benandante» e «stregone» costituisce, come mostreremo, soltanto lo stadio terminale e cristallizzato di uno sviluppo complesso, contraddittorio, che è possibile ricostruire con notevole precisione nelle sue varie fasi.

Si può quindi affermare che la possibilità stessa di questo studio era in un certo senso legata a una impostazione diversa da quella folkloristica tradizionale. Questa iniziale diversità è stata volutamente accentuata nel corso della ricerca. Si è cercato infatti di cogliere dietro l'apparente uniformità di queste credenze i diversi atteggiamenti degli uomini e delle donne che le vivevano, e il loro modificarsi sotto l'impulso di sollecitazioni di vario genere, tanto popolari che inquisitoriali. Gli aspetti specificamente folkloristici del problema sono stati cosí nettamente subordinati a una prospettiva di ricerca dichiaratamente storica.

Nel corso di queste ricerche sono stato aiutato da molte persone: mi è impossibile ringraziare tutti. Ricordo coloro che mi hanno agevolato, direttamente o indirettamente, l'accesso alla documentazione: anzitutto, lo scomparso monsignor Pio Paschini; monsignor Guglielmo Biasutti (in modo particolare) e monsignor Garlatti, rispettivamente bibliotecario e cancelliere della Curia Arcivescovile di Udine; monsignor Romeo De Maio, della Biblioteca Vaticana; padre Massimiliano Peloza; Vinko Foretić, già direttore dell'Archivio di Stato di Dubrovnik; Angelo Tamborra, Paolo Sambin e Marino Berengo. Ringrazio inoltre la Fondazione Luigi Einaudi, che mi ha concesso una borsa di studio per l'anno 1962, e Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Aldo Garosci e Franco Venturi che hanno seguito il mio lavoro in quel periodo. Il Warburg Institute di Londra, su proposta della compianta Gertrud Bing, mi ha dato nell'estate 1964 la possibilità di servirmi della sua biblioteca, uno strumento di lavoro insostituibile: ringrazio il direttore, E. H. Gombrich, per l'indimenticabile ospitalità, e O. Kurz e A. A. Barb per i loro consigli e indicazioni. Un incoraggiamento a proseguire queste ricer-

che mi è venuto da un incontro con il compianto Ernesto De Martino. Una prima stesura di questo lavoro è stata presentata e discussa nella primavera 1964 come tesi di perfezionamento presso la Scuola normale superiore di Pisa: ringrazio per le critiche e i suggerimenti Armando Saitta, e gli altri relatori Arsenio Frugoni e Cinzio Violante. Ad altri aiuti e suggerimenti accenno nel corso del volume.

Delio Cantimori ha letto la prima stesura di questo libro. Per i suoi preziosi consigli, e per tutto ciò che ho imparato da lui, mi è caro esprimergli qui la mia profonda gratitudine.

C. G.

Roma, marzo 1965.

Post-scriptum 1972

In questi sette anni sulla stregoneria si è scritto molto (non solo sull'onda della moda neo-occultistica). Sono apparsi studi sia generali che particolari, spesso utili o stimolanti (basterà ricordare il saggio di H. Trevor-Roper, la ricerca di R. Mandrou e cosí via). Il tenerne conto avrebbe richiesto una rielaborazione, piú o meno profonda, di questi *Benandanti*. Ho deciso invece di ristamparli senza variazioni, limitandomi a correggere alcuni errori materiali (tra coloro che me li hanno segnalati ringrazio in particolare Augusto Campana) e a inserire qualche sporadica integrazione. Questo non significa che non veda, oggi, i limiti del libro. In primo luogo quello, giustamente notato da alcuni recensori, dell'insufficiente attenzione prestata agli inquisitori e al loro atteggiamento verso la stregoneria. L'interesse che mi spingeva a queste ricerche, precisatosi attraverso la lettura delle note di Gramsci sul folklore e la storia delle classi subalterne, dei lavori di De Martino, nonché delle ricerche di Bloch sulla mentalità medievale, spiega in parte (anche se non giustifica) questa lacuna. Ciò che m'interessava soprattutto erano le streghe (o i benandanti), le loro credenze, i loro atteggiamenti, mentre l'analisi della maggior parte degli studiosi si era orientata quasi esclusivamente verso inquisitori e demonologi. (È un quadro che le ricerche piú recenti cominciano, molto lentamente, a modificare). Questo interesse ha determinato uno squilibrio nella ricerca, che il lettore avvertirà facilmente.

Ma ciò che mi lascia piú scontento oggi è la prefazione – o meglio, il primo paragrafo della prefazione. Oggi

non ripeterei l'ingenua contrapposizione tra «mentalità collettiva» e «atteggiamenti individuali». È chiaro che anche questo è, a suo modo, uno studio sulla mentalità «collettiva» (nel senso di non meramente individuale). Ma c'era qualcosa che m'induceva a rifiutare tale termine – pur avendo ben presente il mio debito verso Lucien Febvre e il filone di ricerche da lui auspicato, e per certi versi inaugurato. La critica mossami da un recensore (secondo cui avrei dovuto cercare di tener maggiormente presente, al di là dei contrasti e delle incomprensioni tra benandanti e inquisitori, «la sostanziale solidarietà dei rispettivi [...] contatti con il soprannaturale») mi ha aiutato a formulare piú precisamente questo rifiuto. Insistendo sugli elementi *comuni*, *omogenei* della mentalità di un certo periodo, si è indotti inevitabilmente a trascurare le divergenze e i contrasti tra le mentalità delle varie classi, dei vari gruppi sociali, annegando tutto in un'indifferenziata, interclassistica «mentalità collettiva». In tal modo l'omogeneità, d'altronde sempre parziale, della cultura di una determinata società, viene vista come dato di partenza, anziché come punto d'arrivo di un processo intimamente coercitivo, e in quanto tale *violento* (la storia dei benandanti da questo punto di vista è esemplare). Ma su questi problemi intendo tornare piú ampiamente in una ricerca su altri aspetti della cultura popolare del '500.

C. G.

Bologna, ottobre 1972.

Abbreviazioni

ACAU	Archivio della Curia Arcivescovile di Udine
ACVB	Archivio della Curia Vescovile di Bergamo
ASCB	Archivio Storico Civico di Brescia
ASCM	Archivio Storico Civico di Milano
ASL	Archivio di Stato di Lucca
ASM	Archivio di Stato di Modena
ASP	Archivio di Stato di Parma
ASV	Archivio di Stato di Venezia
BCAU	Biblioteca della Curia Arcivescovile di Udine
BCB	Biblioteca Comunale di Bologna (Archiginnasio)
BCU	Biblioteca Comunale di Udine
HAD	Historijski Arhiv Dubrovnik
TCLD	Trinity College Library, Dublin

I BENANDANTI

C'est l'auberge fameuse inscrite sur le livre,
Où l'on pourra manger, et dormir, et s'asseoir.

BAUDELAIRE, *La mort des pauvres.*

Capitolo primo

Le battaglie notturne

1. Il 21 marzo 1575 nel convento di San Francesco di Cividale del Friuli, dinanzi al vicario generale monsignor Jacopo Maracco e a fra' Giulio d'Assisi dell'ordine dei minori conventuali, inquisitore nelle diocesi di Aquileia e Concordia, compare in qualità di testimonio don Bartolomeo Sgabarizza, parroco di un paese vicino, Brazzano [1]. Egli riferisce intorno ad una strana vicenda occorsagli una settimana prima. Da un mugnaio di Brazzano, Pietro Ro-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574 usque ad annum 1578 inclu. a n. 57 usque ad 76 incl.», proc. n. 64, c. 1*r*. Sull'Inquisizione friulana si veda il vecchio studio di A. BATTISTELLA, *Il Sant'Officio*... cit. Sulla situazione religiosa in Friuli nel '500, cfr. i lavori di P. PASCHINI, in particolare *Eresia e Riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, «Lateranum», n. s., a. XVII, nn. 1-4, Romae 1951. Il ricchissimo materiale relativo al Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia esistente presso l'archivio della Curia Arcivescovile di Udine non è inventariato. Il Battistella, che non poté utilizzare il fondo per la stesura del lavoro cit., fornisce in proposito poche informazioni estremamente sommarie. I processi, che costituiscono la parte di gran lunga maggiore del fondo, sono numerati e disposti in ordine cronologico. I cartolari che li racchiudono (circa un centinaio) non portano numero d'ordine. Dei primi mille processi esiste un regesto manoscritto settecentesco, intitolato «Novus liber causarum S. Officii Aquileiae, regestum scilicet denunciatorum, sponte comparitorum, atque per sententiam, vel aliter expeditorum, ab anno 1551 usque ad annum 1647 inclusive...», attualmente conservato presso la Biblioteca Comunale di Udine (ms 916: cfr. A. BATTISTELLA, *Il Sant'Officio*... cit., p. 7). Utilizzarono questo regesto il Battistella e, per i processi contro magie e superstizioni, l'OSTERMANN (*La vita in Friuli* cit., *passim*) e, in minor misura, il MARCOTTI (*Donne e monache*... cit.). Un regesto dei processi posteriori al 1647 è conservato presso l'archivio della Curia Arcivescovile di Udine. Dopo i primi mille processi la numerazione ricomincia da 1. Per non creare confusioni ho conservato questa numerazione aggiungendo *bis* (proc. n. 1 *bis*, 2 *bis* ecc.).

Il Maracco era diventato vicario generale nel 1557: cfr. su di lui P. PASCHINI, *Eresia*... cit., p. 40, n. 17 e dello stesso, *I vicari generali nella diocesi di Aquileia e poi di Udine* (Messa novella del sacerdote Antonio Lotti), Vittorio Veneto 1958, pp. 23-25.

taro, il cui figlio è morente per un male misterioso, lo Sgabarizza ha appreso che in un villaggio non lontano, Iassico, vive un certo Paolo Gasparutto, il quale cura gli stregati e afferma di «andar vagabondo la notte con strigoni et sbilfoni»[2]. Incuriosito, il prete l'ha fatto chiamare. Il Gasparutto, dopo aver dichiarato al padre del fanciullo infermo che «il detto figliolino era stato dalle streghe fatturato, ma che nel tempo della fatura andorono li vagabondi et lo cavorono di mano alle dette streghe, et che se non gli l'havessero cavato dalle mani sarebbe restato morto», gli ha confidato un incantesimo atto a guarirlo. Quindi, incalzato dalle domande dello Sgabarizza, ha raccontato che «il giovedí de tutte le quattro tempore de anno erano sforcciati a andar insieme con questi stregoni in piú campagne, come a Cormons, avanti la chiesa di Iassico, et insino su la campagna di Verona», dove «combattevano, giocavano, saltavano, et cavalcavano diversi animali, et facevan diverse cose fra loro; et... le donne battevano con le cane di sorgo gl'homeni che erano con loro, et li quali non havevano in mano altro che mazze di finochio»[3].

Sconcertato da questi strani discorsi, il buon parroco si è recato subito a Cividale per confidarsi con l'inquisitore o col vicario patriarcale, e, imbattutosi nuovamente nel Gasparutto, l'ha condotto nel convento di San Francesco. Alla presenza del padre inquisitore il Gasparutto ha confermato senza alcuna esitazione il proprio racconto, fornendo nuovi particolari sui misteriosi raduni notturni («... quando le streghe, strigoni et vagabondi tornano da questi giochi pieni di caldo e stanchi, nel passar dalle case se trovano aqua chiara et netta nelli sechi la beveno, s'anco non vano alla cantina et meteno sotto et sopra tutto il vino»; perciò, ammonisce il Gasparutto rivolto allo Sgabarizza, occorre sempre tenere in casa dell'acqua pulita).

[2] Cfr. Sbilfons, «folletti» (*Il Nuovo Pirona*... cit., *sub voce*).

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 1*v*. Si chiamano tempora, com'è noto, i tre giorni di digiuno prescritti dal calendario ecclesiastico nella prima settimana di quaresima (tempora di primavera), nell'ottava di Pentecoste (tempora d'estate), nella terza settimana di settembre (tempora d'autunno) e nella terza settimana dell'Avvento (tempora d'inverno).

E all'incredulità del prete, il Gasparutto si è offerto di farlo assistere, unitamente al padre inquisitore, ai misteriosi convegni: ve ne sarebbero stati due prima della Pasqua, e «prometendoli, bisognava andar poi per forza». Infine, ha affermato che altri partecipanti a questi raduni si trovano a Brazzano, Iassico, Cormons, Gorizia e Cividale: ma i loro nomi non possono essere svelati, poiché «per haver detto di queste cose... era stato bastonato gravemente da detti strighoni». Cercando un po' confusamente di trarre un senso dai racconti di Paolo, lo Sgabarizza conclude che esistono, a quanto pare, stregoni, come appunto il Gasparutto, «che sono boni, detti vagabondi et in loro linguaggio benandanti» i quali «impediscono il male», mentre altri stregoni «lo fanno» [4].

Passano alcuni giorni. Il 7 aprile, il parroco di Brazzano si ripresenta al Sant'Uffizio, dichiarando di essersi recato a Iassico il lunedí dopo Pasqua a dir messa, e di avervi incontrato il Gasparutto. Dopo la messa, secondo l'uso, il parroco aveva partecipato ad un pranzo allestito in suo onore. «Nel magnar, – dice lo Sgabarizza, – ragionavo di cose convenevoli a quel tempo, cioè del guardarsi dal peccato et di perseverare nelle opere buone et sante»: ma il Gasparutto, presente alla cerimonia in qualità di «commissario» (doveva essere di condizione agiata: altrove si ha un probabile accenno ai suoi servi [5]) lo aveva interrotto per narrargli le gesta compiute, con la solita compagnia, la notte precedente («haveano passato certe aque grande in barcha, et... al fiume del Iudri [6] un suo compagno hebbe paura per esser gran sirocco, et le aque grande, et esser restato dietro a gl'altri...; et... erano stati in una campagna non troppo lontano, et haveano giostrato et at-

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 2*r*. La grafia «benandante» sembra essere la piú antica. Successivamente, a parte alcune varianti episodiche come «buono andante» (cfr. piú avanti, p. 114), comincia a entrare nell'uso anche la grafia «bellandante» (*belandant*), avvertita dapprima come erronea, e perciò corretta quasi sempre in «benandante»: cfr. «Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl.», proc. n. 815 (anno 1622). La chiosa «et in loro linguaggio benandanti» è un'aggiunta in margine della stessa mano: forse venne inserita dal teste durante la rilettura dell'interrogatorio.

[5] ACAU, «Sententiarum contra reos S. Officii liber primus», c. 97*r*.

[6] Il fiume Iudrio, affluente del Natisone.

teso alli loro soliti spasi»). Il prete non stava piú in sé dalla curiosità: «lo menai a casa mia, et le feci carezze per cavarli di bocca maggiori particolari, s'io poteva»: ma senza risultato [7].

La sostanza di queste deposizioni dello Sgabarizza viene confermata da Pietro Rotaro, padre del fanciullo curato – inutilmente – da Paolo Gasparutto. Sospettando che il fanciullo fosse stato stregato, egli si era rivolto a Paolo, poiché questi «ha nome d'andar con detti strigoni, et esser delli beneandanti» [8]. Anche a lui il Gasparutto ha parlato a lungo dei raduni notturni («vano quando in una campagna et quando in un'altra, quando di Gradisca et quando insino di Verona, et comparano insieme giostrando et pigliandosi spasso; et... gl'homini et donne che fano il male portano et usano cane di sorgo che nascono ne gl'horti, et che gl'homini et donne benandanti usano cane di finochi; et... vano hora un giorno hora l'altro, ma il giovedí, et... quando fano le mostre grande vano su le gran campagne, et hanno li loro giorni terminati a questo; et... li streghoni et le streghe quando si partano vanno a far del male, et bisogna che sian seguitati da quelli benandanti per impedirli, et che entrino nelle case, et se non trovano aqua chiara nelli sechi vano in le cantine et fanno guastar li vini con certe cose che buttano zoso per li coconi...») [9], aggiungendo, su richiesta dei giudici, particolari sul modo in cui Paolo afferma di recarsi ai convegni, e cioè, come vedremo piú avanti, «in spirito» e a cavallo di vari animali, come lepri, gatti e cosí via. Il Rotaro aggiunge di aver inteso dire che anche a Cividale vi è uno di questi «stregoni» – un pubblico banditore, Battista Moduco, che chiacchierando sulla piazza ha affermato di essere benandante e di uscire la notte, «massime il giovedí». Viene allora chiamato a testimoniare Troiano de' Attimis, nobile cividalese. Questi conferma di aver appreso dal cognato, chiacchierando in piazza, che «in Brazzano erano di questi streghoni, et che anco in Civi-

[7] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 2*v*.
[8] *Ibid.*, c. 3*r*.
[9] *Ibid.*, cc. 3*r-v*. Per «coconi» cfr. *cialcon* (o *cocon*), «tappo, zaffo di legno per le botti» (*Il Nuovo Pirona...* cit., *sub voce*).

dale, pocco discosto da noi, ne era uno»; allora Troiano, scorgendo là presso Battista Moduco, gli aveva chiesto: «"Sestu ancora ti di quelli streghoni?" Esso mi disse che era benandante, et che la notte, masse li giovedí, va con gl'altri, et si reducano in certi lochi a far nozze, ballare, magnar et bevere; et che quando ritornano li mali andanti andando in le caneve bevano, et poi orinano in le botte; et che se non andassero poi li benandanti, che il vino veneria verssa; et altre simil baie, a quali non li credo, et però non l'interrogai piú oltre»[10].

Il Maracco e l'inquisitore Giulio d'Assisi dovettero concordare con la sprezzante conclusione del nobile cividalese; baie, e basta. Con questa deposizione, infatti, gli interrogatori suscitati dalle confidenze del Gasparutto s'interrompono. Riprenderanno dopo ben cinque anni, per iniziativa, come vedremo, di un altro inquisitore.

2. Per quanto vaghe e indirette, queste testimonianze consentono già di affermare con sicurezza l'esistenza nella zona attorno a Cividale, tra la metà e la fine del '500, di un complesso di credenze (non ristrette ad un ambito individuale, privato) non altrimenti attestate, stranamente mescolate a tradizioni ben note. Se infatti, le streghe e gli stregoni che si dànno convegno la notte del giovedí per darsi a «salti», «spassi», «nozze» e banchetti, evocano immediatamente l'immagine del sabba – quel sabba che i demonologi avevano minuziosamente descritto e codificato, e gli inquisitori perseguitato almeno dalla metà del '400[1] – nondimeno esistono, tra i raduni descritti dai benandanti e l'immagine tradizionale, vulgata del sabba diabolico, differenze evidenti. In questi convegni, a quanto sembra, non viene reso omaggio al diavolo (alla cui presenza, anzi, non si accenna neppure), non si abiura la fede, non si conculca la croce, non si fa vituperio dei sacramen-

[10] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 4r. «Canova» significa «cantina»: cfr. *Il Nuovo Pirona...* cit., alle voci *canevin* e *canevon*. Per «verssa», cfr. *ibid.*, *vesse* (o *vessa*), nel senso metaforico di «robaccia, roba da nulla».

[1] Sulla persecuzione della stregoneria e l'atteggiamento verso di essa di giudici e inquisitori, cfr. i già citati lavori di J. Hansen.

ti[2]. Al centro di essi vi è un rito oscuro: streghe e stregoni armati di canne di sorgo che giostrano e combattono con benandanti provvisti di rami di finocchio.

Chi sono questi benandanti? Da un lato, essi affermano di contrapporsi a streghe e stregoni, di ostacolarne i disegni malefici, di curare le vittime delle loro fatture; dall'altro, non diversamente dai presunti avversari, asseriscono di recarsi a misteriosi raduni notturni, di cui non possono far parola sotto pena di essere bastonati, cavalcando lepri, gatti e altri animali. Questa ambiguità si riflette anche sul piano lessicale. La nozione della differenza profonda, anzi dell'antagonismo esistente tra streghe e stregoni (cioè «gl'homini et donne che fano il male») e «gl'homini et donne benandanti», sembra infatti farsi strada con difficoltà nella stessa coscienza popolare. Cosí, un parroco di campagna come lo Sgabarizza (che dapprima ricorre significativamente a una traduzione approssimativa del termine avvertito come estraneo: «vagabondi et in loro linguaggio benandanti») e il mugnaio Pietro Rotaro parlano di «stregoni benandanti» – dove l'aggettivo si precisa unicamente appoggiandosi al sostantivo già saldamente posseduto. Stregoni, i benandanti: ma stregoni «boni», afferma lo Sgabarizza, che cercano di difendere i bambini o le provviste delle case dalle insidie degli stregoni malvagi. Fin d'ora i benandanti ci appaiono sotto il segno di una contraddizione che modellerà profondamente la loro vicenda secolare.

3. Cinque anni dopo, il 27 giugno 1580, l'inquisitore fra' Felice da Montefalco[1] riprende la causa lasciata a

[2] Il Del Rio, riassumendo un giudizio piú che secolare, definiva il reato commesso dalle streghe partecipando al sabba «crimen enormissimum, gravissimum, atrocissimum, quia in eo concurrunt circumstantiae criminum enormissimorum, apostasiae, heresis, sacrilegii, blasphemiae, homicidii, immo et parricidii saepe, et concubitus contra naturam cum creatura spirituali, et odii in Deum, quibus nihil potest esse atrocius» (*Disquisitionum magicarum libri sex*, Venetiis 1652 – ma la 1ª ed. è del 1599-1600 – pp. 493-94).

[1] Cfr. anche *Annales Minorum...*, t. XXIII, 2ª ed. ad Claras Aquas 1934, p. 107.

mezzo dal suo predecessore, facendo comparire davanti a sé uno dei due benandanti, Paolo Gasparutto. Costui dichiara di ignorare per quale motivo sia stato chiamato. Si è confessato e comunicato ogni anno dal suo piovano; non ha mai sentito dire che a Iassico «ci sia alcuno che viva da lutherano, et viva malamente» [2]. Allora fra' Felice chiede «se lui sa o conosca alcuno che sia strigone o benandante». Il Gasparutto risponde negativamente: «di strigoni non so alcuno, né anco di benandante». E improvvisamente scoppia a ridere: «Padre no che io non so... io non sonno benandante, né la profession mia è tale». Allora l'inquisitore comincia a bersagliarlo di domande: ha mai curato il figlio di Pietro Rotaro? Il Rotaro mi ha chiamato, dice Paolo, ma gli ho risposto di non saperne nulla e di non poterlo aiutare. Ha mai parlato di benandanti con l'inquisitore passato e con il piovano di Iassico? Paolo dapprima nega: poi ammette, sempre ridendo, di aver affermato di sognar di combattere con gli stregoni. Ma di fronte alle domande incalzanti dell'inquisitore, che gli ricorda particolari dei suoi racconti di cinque anni prima, riprende a negare, tra continui scoppi di risa. Chiede il frate: «Perché hai tu riso?» E il Gasparutto, inaspettatamente: «Perché queste non sonno cose da addimandarsi, perché si va contra il voler de Iddio» [3]. L'inquisitore insiste, sempre piú sconcertato: «perché se va contra il volere de Iddio interogandosi di queste cose?» A questo punto il benandante si accorge di aver detto troppo: «perché se addimanda cose che io non so» risponde, e ritorna sulla negativa. Non ha mai parlato di combattimenti notturni con gli stregoni, non ha mai invitato a questi convegni lo Sgabarizza e l'inquisitore: chiudendo gli occhi, afferma ostinatamente di non ricordare nulla. E allorché fra' Felice gli rammenta le sue descrizioni degli stregoni e dei benandanti che tornano stanchi dai loro giochi, e se non trovano acqua nelle case «urinano et guastano il vi-

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 4*v*. Sulle infiltrazioni ereticali nella diocesi di Aquileia in questo periodo, cfr. oltre a PASCHINI, *Eresia*... cit., pp. 55-83, *Purliliarum comitis Bartholomei visitatio Diœcesis Aquileg*[is] *1570* (BCU, ms. 1039).

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 4*v* - 5*r*.

no», esclama, ridendo beffardamente: «o mondo, mondo!» Niente riesce a scuoterlo dal suo silenzio, e inutilmente fra' Felice gli promette perdono e benevolenza, a patto che dica la verità («quod si dixerit, cum misericordia accipiet et amplexabitur»). A questo punto l'interrogatorio cessa, e il Gasparutto viene incarcerato.

4. Il giorno stesso viene interrogato l'altro benandante, il banditore Battista Moduco, detto «Gamba Secura», nato a Trivignano ma abitante da trent'anni a Cividale. Anch'egli dichiara di essersi confessato e comunicato regolarmente, e di non conoscere eretici: ma, interrogato a proposito di stregoni e benandanti, risponde tranquillamente: «de strigoni non so che ve ne siano alcuni; et de benandanti io non conosco altri che mi» [1]. Immediatamente fra' Felice chiede «che vuol dire questa parola "benandante"»; ma il Moduco sembra pentirsi dell'incauta risposta e cerca di volgere la cosa in scherzo: «benandanti io chiamo quelli che mi pagan bene, vo volentieri». Tuttavia finisce per ammettere di aver detto a diverse persone di essere benandante, aggiungendo: «io delli altri non gli posso dire perché non posso andar contra il divin volere» (va detto a questo punto che non risulta che il Moduco e il Gasparutto si conoscessero, o si fossero comunque incontrati). Per quanto riguarda la sua persona il Moduco dichiara senza esitare: «Io sonno benandante perché vo con li altri a combattere quattro volte l'anno, cioè le quattro tempora, di notte, invisibilmente con lo spirito et resta il corpo; et noi andiamo in favor di Christo et li strigoni del diavolo, combattendo l'un con l'altro, noi con le mazze di finocchio et loro con le canne di sorgo».

Non è difficile immaginare lo sconcerto dell'inquisitore di fronte a questi benandanti, per tanti versi simili a veri e propri stregoni, che contro gli stregoni si atteggiano a difensori della fede di Cristo. Ma il Moduco non ha finito: «Et se noi restiamo vincitori, quello anno è abondanza, et perdendo è carestia in quel anno». Piú avanti

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. *5v*.

preciserà: «nel combattere che facciamo, una volta combattiamo il formento con tutti li grasami, un'altra volta li minuti, alle volte li vini: et cosí in quattro volte si combatte tutti li frutti della terra, et quello che vien vento da benandanti quell'anno è abondanza»[2]. Al centro dei convegni notturni dei benandanti vediamo dunque emergere un rito di fertilità, che si modella puntualmente sulle principali vicende dell'anno agricolo.

Il Moduco aggiunge di non far piú parte della compagnia dei benandanti da piú di otto anni: «et ce se entra di vinti anni, et vien liberato di quaranta volendo essere liberato». Fanno parte di questa «compagnia» tutti quelli che «sonno nati vestiti... et quando vengono alli venti anni sonno chiamati apunto a guisa del tamburo che chiama li soldati, et a noi bisogna andare». Fra' Felice interrompe, cercando di mettere in difficoltà il benandante: «come può essere questo, che noi cognosciamo molti gentil'homini che sonno nati vestiti, et non di meno non sonno viandanti?» (come si vede il frate, quasi per mantenere le distanze, cerca di non servirsi del termine popolaresco che gli è estraneo). Ma il Moduco non si lascia scuotere: «io dico che tutti vi vanno purché siano nati vestiti», replica recisamente. Tutto ciò sembra incredibile all'inquisitore, che insiste per sapere la verità sull'ingresso in questa «professione»; e il Moduco, con semplicità: «non se fa altro, se non che il spirito si parte dal corpo et va via».

Le risposte del benandante devono aver insinuato sospetti non lievi nell'animo di fra' Felice, che chiede: «chi è quello che vi viene a chiamare, o Iddio, o angelo, o homo, o demonio?» «È un homo come noi, – replica il Moduco, – il quale è posto sopra tutti noi altri e batte tamburo, et si chiama». E, sempre rispondendo alle domande del frate: «siamo in gran moltitudine, et alle volte siamo cinque milia et pasano... alcuni si conoscono che sonno del paese, et alcuni no». L'inquisitore non si dà per vinto: «chi ha posto questo sopra di voi?» «Io non so, – dice Battista, – ma noi credemo che sia dato da Iddio, perché noi combattemo per la fede de Christo». Quanto al ca-

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. *5v* - *6r*.

pitano, «è capo della compagnia per infino alli quaranta anni, overo infino che lui lo renuntia;... è di Colognia..., homo di ventotto anni, grande di statura, de barba rossa, pallido in faccia, nobile di generatione, ha mogliere»; la sua insegna è «bianca, et nera la bandiera, cioè la traversa che porta sopra di sé». E aggiunge: «il banderaro nostro porta una bandiera di hermesino bianco, dorata, con un leone», mentre «la bandiera de strigoni è di ermesino rosso con quattro diavoli negri, indorata»; e il loro capitano ha «barba negra, grande et grosso, di nation thedesca»: vanno a combattere in varî luoghi, nel territorio di Azzano, vicino a Cuniano, talvolta «in terra thedesca, in certi prati apresso Cirghinis».

Ma l'inquisitore esige altri particolari, e anzitutto i nomi degli altri benandanti. Il Moduco rifiuta («sarei bastonato da tutta la compagnia»), e rifiuta anche di rivelare il nome degli stregoni [3]. «Se voi dite che combattete per Iddio, voglio che mi diate il nome di questi tali strigoni», replica fra' Felice. Ma Battista è irremovibile: afferma che non può accusare nessuno «che sia nemico, et amico...: perché haviamo bando della vita di non poter palesar né di una né di altra parte... Questo comandamento vien fatto dalli capitani de l'una et altra parte, alli quali siamo obbligati obedire». Soltanto di fronte a una nuova obiezione del frate («questa è una fuga, perché voi, non essendo piú di questi, come dite, non sete obbligato a obedirli: però manifestate questi tali strigoni»), cede e rivela due nomi, tra cui quello di una donna che aveva tolto il latte a certo bestiame. A questo punto termina l'interrogatorio del Moduco; evidentemente le sue risposte non l'hanno messo troppo in cattiva luce dinanzi all'Inquisizione, giacché fra' Felice lo rimette in libertà.

5. Il 28 giugno viene interrogato per la seconda volta Paolo Gasparutto. Un giorno di prigione l'ha convinto dell'inutilità di persistere sulla negativa. Dichiara quindi di essere entrato nella compagnia dei benandanti a ven-

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. *6r-v*.

totto anni, chiamato dal capitano dei benandanti di Verona, di esservi rimasto per dieci anni e di averla abbandonata quattro anni prima [1]. «Per che causa, – chiede l'inquisitore, – hieri voi non me lo dicesti?» Risponde Paolo: «Perché haveva paura di strigoni, li quali mi verrebbono assaltare nel letto per amazzarmi». Ma alla nuova domanda del frate («la prima volta che andasti sapevate voi di andare con li beni andanti?») risponde distesamente: «padre sí, perché era stato prima avisato da un benandante che è da Vicenza, per nome Baptista Visentino... di età di trentacinque anni, di statura alta, di barba negra tonda et di bella effigie, contadino». Costui gli si era presentato nel «mese di decembre, per le quattro tempora di Natale, la giobbia [2] di sera a quattro hore di notte in circa, sul primo sonno». E qui ricompare, con particolare enfasi, la motivazione dei riti dei benandanti già emersa nell'interrogatorio del Moduco: «Me disse che il capitano de benandanti me chiamava che io dovesse andare a combattere per le biave. Et io gli risposi: "voglio venire per amor delle biave"».

Fra' Felice obietta: «se voi dormevate, come gli respondesti et come sentivate la voce di colui?» Allora Paolo: «il spirito mio gli respose»; e spiega che è il loro spirito che va fuori, «et se per caso mentre noi siamo fuora uno andasse con il lume, et reguardasse il corpo sempre, non retornarebbe mai dentro fino che non restassino di guardare per quella notte; et se quel corpo, apparendo come morto, fusse posto sotto terra, il spirito andarebbe vagabondo per il mondo fino a quel hora che quel corpo doveva morire». Ma, chiede l'inquisitore, voi conoscevate Battista Vicentino prima che vi apparisse quella notte? «Padre no, – replica, imperturbabile, il Gasparutto – ma loro sanno chi è benandante». «Come costoro sanno chi è benandante?» «Il capitano de beni andanti lo sa» [3].

A questo punto Paolo si mette a descrivere (con qualche differenza, del tutto marginale, rispetto all'analogo racconto del Moduco) la compagnia di benandanti di cui

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 6*v* - 7*r*.
[2] Cioè giovedí.
[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 7*r*-*v*.

fa parte: «siamo solo sei... Combattiamo con paugnia, cioè con quella bachetta che portiamo dreto le croci nelle processioni delle Rogationi; et habbiamo una bandiera di ermesino bianco tutta indorata, et li strigoni ne hanno una di color giallo, con quattro diavoli dentro» [4]. Aggiunge che vanno a combattere nelle campagne di Verona e di Gradisca e, a un'obiezione dell'inquisitore («come sapete di haver andare in questa [campagna] o in quel altra?») spiega che «le quattro tempora avanti se disfidano asieme li benandanti et li strigoni, et dicono il luogo». (Subito dopo, al frate che gli chiede se abbia mai promesso a qualcuno di condurlo a questi «giochi», replica, quasi infastidito: «al padre inquisitore passato; il quale se vi fusse venuto, hora non mi esamineresti»). Il loro capitano è «un da Verona, né so il suo nome, et credo che sia homo di villa, di statura honesta, homo tondo, di barba rossa, di età di trenta anni»; come sia divenuto capitano, egli ignora.

Come quella del Moduco, la confessione del Gasparutto termina con la denuncia di due stregoni – uno di Gorizia, l'altro del villaggio di Chians, presso Capodistria. L'inquisitore sembra soddisfatto, e libera Paolo, ingiungendogli di ripresentarsi entro venti giorni non piú a Cividale ma a Udine, nel convento di San Francesco.

6. Ciò accadeva il 28 giugno; il 24 settembre l'inquisitore fa condurre a Udine il Gasparutto, che non ha tenuto fede all'impegno (se ne scuserà affermando di essere stato malato) e lo fa incarcerare. Due giorni dopo il benandante viene nuovamente interrogato.

Finora i racconti del Moduco e del Gasparutto avevano mostrato un quasi assoluto parallelismo. A questo punto si ha uno scarto: il Gasparutto modifica la sua confessione in un punto essenziale, introducendo un elemento nuovo.

«Io ho pensato di havere a dire la verità», dichiara all'inizio dell'interrogatorio; e all'inquisitore che ripropone

[4] Per «paugnia» cfr. *paugne*: «lantana, viburno» (*Il Nuovo Pirona*... cit., *sub voce*). Sulle processioni delle Rogazioni in Friuli, cfr. V. OSTERMANN, *La vita in Friuli* cit., vol. I, pp. 129 sgg.

la domanda volta ad intaccare la cerniera teologicamente piú importante della sua confessione («chi vi ha insegnato a intrare in questa compagnia di questi benandanti?») risponde inaspettatamente: «l'angelo del cielo... Di notte, in casa mia, et poteva essere quattro hore di notte sul primo somno... mi apparse un angelo tutto d'oro, come quelli delli altari, et mi chiamò, et lo spirito andò fuori... Egli mi chiamò per nome dicendo: "Paulo, ti mandarò un benandante, et ti bisogna andare a combattere per le biade..." Io gli resposi: "io andarò, et son obediente"» [1].

Come interpretare questa variazione? A prima vista sembrerebbe ovvio supporre che, di fronte al prolungarsi degli interrogatori e alla nuova incarcerazione, il Gasparutto abbia tentato di districarsi dalle maglie dell'Inquisizione accentuando ulteriormente le motivazioni cristiane della sua «professione» con l'inserzione del motivo dell'angelo, senza avvedersi di aggravare cosí la propria posizione. Due fatti, tuttavia, vanno tenuti presenti: il particolare dell'angelo che assiste ai raduni dei benandanti (al quale accennerà il Gasparutto) ritorna, sia pur marginalmente, in un processo del 1618-19 e in uno del 1621 [2]; tornato in prigione, il Gasparutto confida il particolare dell'angelo al Moduco, ciò che rende scarsamente plausibile l'ipotesi di un'invenzione estemporanea, inserita a scopo di difesa. In conclusione, è verosimile supporre che nella sua prima confessione il Gasparutto avesse taciuto il particolare dell'apparizione dell'angelo proprio perché ne avvertiva l'intrinseca pericolosità.

Il Gasparutto ha appena finito di parlare dell'apparizione dell'angelo «tutto d'oro», che l'inquisitore insinua con repentina brutalità: «che cosa vi promesse, donne, da mangiare, salti et che cosa?» È bastato l'accenno all'angelo, fatto da Paolo, per convincere fra' Felice del carattere effettivamente diabolico dei «giochi» dei benandanti, e della loro identità con il sabba. Il Gasparutto nega recisamente, e si difende attribuendo le accuse che gli vengono mosse agli altri, ai nemici, agli stregoni: «non mi

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 8*r*.
[2] Cfr. piú avanti, pp. 148 e 128.

promesse alcuna cosa, ma quelli altri ballano et saltano, et gli ho visti perché combattemo con loro». Allora l'inquisitore attacca un altro caposaldo della narrazione di Paolo: «dove andò il spirito vostro quando l'angelo vi chiamò?» «Uscí fuora, perché nel corpo non può parlare», risponde Paolo. E il dialogo si fa serrato: «Chi vi ha detto che bisogna che 'l spirito esca di fuora acciò parli con l'angelo?» «L'angelo medesimo me l'ha detto». «Quante volte avete visto questo angelo?» «Ogni volta che io andava fora, perché sempre veneva con me» (e poco dopo aggiungerà: «lui sta in persona apresso la nostra bandiera»)[3].

Finora si era avuto quasi un monologo del Gasparutto, rotto solamente da richieste di chiarimenti da parte dell'inquisitore. Finché i racconti dei «giochi» notturni dei benandanti rivelavano una realtà sconcertante, lievemente sospetta, ma comunque non inquadrabile nei consueti schemi demonologici, fra' Felice aveva mantenuto un atteggiamento passivo, misto di stupore e di distaccata curiosità. Ora, di fronte allo spiraglio insperatamente offerto dal Gasparutto, la tecnica dell'interrogatorio cambia, diventa palesemente suggestiva: l'inquisitore vuole ad ogni costo far aderire le confessioni del benandante al modello di cui dispone – il sabba.

Dapprima egli inquina subdolamente la figura dell'angelo con attributi demoniaci: «Quando vi appare overo si parte da voi, vi spaventa questo angelo?» Paolo ribatte puntigliosamente: «Non ne spaventa mai, ma quando ci partemo dalla squadra ne dà la beneditione». «Questo angelo non si fa adorare?» «L'adoramo sí come adoriamo il nostro signor Jesu Christo in chiesa». Allora fra' Felice cambia discorso: «Vi mena quest'angelo dove è quel altro in quella bella sedia?» Inutile dire che nel racconto del Gasparutto mancava qualsiasi accenno a diavoli o a sedie; ma la risposta anche questa volta è prontissima, e venata d'indignazione: «Ma 'l non è della nostra lega, Dio ci guardi di impacciarci con quel falso nemico!... sonno li strigoni di quelle belle sedie». L'inquisitore incalza:

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 8*r-v*.

«Havete mai visto li strigoni a quella bella sedia?» E il Gasparutto, «muovendo le braccia», sentendosi prigioniero della rete che gli è stata tesa dall'inquisitore: «ma signor no, che noi non femo altro che combattere!» Ma fra' Felice è implacabile: «Qual è piú bel angelo, il vostro o quello di quella bella sedia?» E Paolo, contraddicendosi disperatamente: «Non vi ho detto che non ho visto quelle sedie?... Il nostro angelo è bello e bianco, et il loro è negro et è il diavolo»[4].

7. Ormai il processo volge al termine. L'inquisitore è sostanzialmente riuscito a ricondurre la testimonianza del Gasparutto all'interno dei propri schemi, delle proprie coordinate teologiche: i convegni dei benandanti e degli stregoni non sono altro che il sabba, e la «compagnia» dei benandanti, che falsamente asserisce di essere sotto la protezione divina e di combattere sotto la guida e la protezione di un angelo, è cosa diabolica. Di fronte all'incalzare delle domande dell'inquisitore la sicurezza del Gasparutto sembra vacillare, come se la realtà in cui egli credeva avesse improvvisamente mutato aspetto, gli fosse sfuggita dalle mani. Qualche giorno dopo, ripresentandosi a fra' Felice, dichiarerà: «credo che la aparitione di quel angelo sia stato il demonio che mi tentasse, poi che mi havete detto che si può transfigurare in agnolo». Cosí il Moduco, nel suo interrogatorio del 2 ottobre: «da poi che ho inteso da quel mio compagno che è in prigione che li apparse un angelo, io son venisto in opinione che questa sia opera diabolica, perché il signor Iddio non manda li angeli a menar li spiriti fuora delli corpi, ma ben a farli buone inspirationi»[1]. Sono sincere queste ritrattazioni? È impossibile rispondere con sicurezza. Ciò che conta, è che le vicende di questo processo – la crisi delle credenze testimoniate dai due benandanti, il loro inquadrarsi, sotto la pressione dell'inquisitore, nella cornice mentale e teo-

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 8*v*.

[1] *Ibid.*, c. 9*v*. È inutile dire che l'influsso esercitato dal Gasparutto sul Moduco in questa circostanza non spiega la concordanza complessiva tra le confessioni dei due benandanti.

logica di quest'ultimo – riassumono, anticipandola, l'evoluzione generale del culto, quale si verrà delineando a poco a poco nel corso di piú di mezzo secolo.

Ma le antiche credenze non si dissolvono facilmente. Il Moduco ha asserito di essere ormai convinto della diabolicità delle sue apparizioni: ma, per quanto cauto nell'esprimersi, non può fare a meno di riaffermarne la realtà, per lui incontestabile. «Mi apparve una certa cosa invisibile in somnio, la quale haveva somiglianza di homo, et mi pareva di dormire et non dormiva, et parevami che fusse uno da Trivigniano, et perché io haveva al collo quella camisciola che io nacqui, et mi pareva che mi dicesse: "tu hai da venir meco perché hai una cosa delle mie"; et cosí io dissi che se bisognava andare che io sarei andato, ma che non mi voleva scostare da Iddio; et dicendomi lui che era cosa d'Iddio vi sono andato ventidue anni, overo ventitre»[2]. Quanto alla «camisciola», che ha già affermato essere contrassegno distintivo dei benandanti, il Moduco asserisce di averla portata sempre al collo, finché, perdutala, cessò di uscire la notte: giacché «quelli che hanno la camisciola et non la portano adosso non ci vano».

A questo punto, dopo qualche schermaglia, fra' Felice rompe gli indugi e prende risolutamente in pugno l'interrogatorio: «vedevi tu ciò che facevano gli strigoni fuora?» È un tentativo, analogo a quello già sperimentato con successo con il Gasparutto, di costringere il Moduco a riconoscere nei convegni dei benandanti il sabba delle streghe (e l'avere il Moduco affermato che gli stregoni armati di canne di sorgo combattevano per il diavolo[3] rendeva piú agevole la forzatura). Il Moduco elude l'insidia: «Signor no, se non le quattro tempora che combattevamo seco: ma loro vanno fuora anco le giobbie... Li strigoni le zobbie vanno sempre facendo male a questo et quel altro, né so se sonno chiamati da alcuno». E soggiunge: «li strigoni fanno le reverenze et orationi a quelli loro padroni, quali vanno in habiti negri con catene al collo,

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 9*v* - 10*r*.
[3] Cfr. sopra, p. 10.

con gravità grande, et se fanno inginochiare d'avanti». La domanda dell'inquisitore scatta nel senso prestabilito: «voi benandanti ve inginochiate avanti il vostro capitano?» E il Moduco, con militare fierezza: «signor no, ma solo li facemo reverenza con la berretta, come li soldati al lor capitano». Ma dopo un ulteriore scambio di battute («li strigoni da poi l'ingenocchiarsi fanno altri giochi?» «signor, io non ho visto, perché loro vano in qua et in là») fra' Felice non si trattiene piú, e prorompe: «in che modo ti potevi dar a credere che fosse opera d'Iddio questa opera, poiché gli homini non hanno virtú né di farsi invisibili né di condur via lo spirito, né le opere di Iddio se fanno ascosamente?» È un attacco impetuoso, frontale: e il Moduco piú che difendersi si scusa: «colui mi pregava tanto, con dir "caro Batista, leva su", et pareva ch'io dormisse et non dormisse, et essendo lui piú vecchio di me mi lassai persuadere, credendo che fusse bene». Ora ammette il suo errore: «signor sí, io credo adesso che questa sia stata un'opera diabolica, poiché quell'altro mi ha detto di quel suo angelo». Ma non può trattenersi dall'insistere puntigliosamente sul carattere ortodosso, anzi pio, dei raduni dei benandanti: «la prima volta che io fui chiamato... il capitano mi prese per la mano, mi disse: "sarai tu buon servitore?" et io gli resposi di sí... Egli non mi promesse cosa alcuna, ma mi diceva ben che io faceva un'opera de Iddio, et che morto sarei andato in paradiso... Là non si nominava in particolare Christo né la Madonna, né per nome santo alcuno, né viddi mai alcuno a segnarsi, né farsi il segno della croce: ma ben parlavano d'Iddio et santi in generale, dicendo: "Iddio et santi siano con noi", non nominandone però alcuno»[4]. Ma con uno scarto improvviso, di fronte ad un'ennesima insinuazione dell'inquisitore, soggiunge: «mentre aspettavamo la compagnia non facevamo altro, né si mangiava né si beveva; ma nel retorno, tanti scudi havessi io quante volte havemo beuto per le cannove entrando per le fessure, et montando a cavalletto delle botti! Bevevamo con una piva, et anco li strigoni; ma loro, beuto che havevano,

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 11r.

pisciavano nelle botti». Forse infastidito da tante stravaganze, il frate taglia corto, rimproverando il benandante per non aver rivelato al confessore questi suoi svaghi notturni. «Caro signor, – replica Battista, tra stupito e risentito, – non vi ho io detto che solamente per haver volesto dir doi paroline fui battuto terribilmente, che si vedeva tutta la mia vita negra, la schena et bracci? Et però non lo dissi mai al confessore».

8. Gli interrogatori si chiudono con l'ingiunzione ai due benandanti, rimessi in libertà, di ripresentarsi allorché verranno chiamati dal Santo Uffizio. Per un conflitto di competenze tra il vicario del patriarca e il provveditore di Cividale, la sentenza si fece aspettare piú di un anno [1]. Solo il 26 novembre 1581, infatti, l'inquisitore trasmise al Moduco e al Gasparutto l'ordine di recarsi nella chiesa di San Francesco di Cividale «ad audiendam sententiam».

Nelle due sentenze sono minutamente elencati gli errori ereticali («haereticalia») [2] risultanti dalle confessioni

[1] Il provveditore di Cividale, facendosi forte di un'autorizzazione avuta dal Consiglio dei Dieci, non ammetteva che i casi di eresia – nella fattispecie, «un processo cominciato contro un benandante» – in cui fossero implicati abitanti di Cividale, venissero giudicati a Udine, alla presenza del luogotenente della patria del Friuli: cosí scriveva al patriarca l'11 gennaio 1581 il vicario generale Paolo Bisanzio (su cui cfr. P. PASCHINI, *I vicari generali*... cit., pp. 26-27). Il patriarca insisté: e il 18 febbraio il Bisanzio avvertiva nuovamente il provveditore di Cividale che era sconveniente «che in simili casi il patriarcha *andasse* vagando per la patria di fare simili speditioni smembrando questo tribunale, et introducendovi novi tribunali» (BCAU, ms. 105: «Bisanzio. Lettere dal 1577 sino al 1585», copia settecentesca, cc. 93*r* - 94*r-v*, 95*v*). Ma fu il provveditore a spuntarla: inutilmente il patriarca avvertí da Roma gli inquisitori veneziani (29 febbraio 1581) che, seguendo l'esempio di Cividale, le province piú lontane, come la Carnia e il Cadore, avrebbero finito col richiedere la creazione di sedi separate del tribunale del Sant'Uffizio (ASV, S. Uffizio, b. 162). Analogamente, senza risultato rimase la lettera dell'8 marzo del Bisanzio agli inquisitori veneziani, in cui si faceva presente che, spostando il tribunale del Sant'Uffizio da un luogo all'altro della diocesi, veniva a mancare la «secrettezza» necessaria a tali cause (BCAU, ms. 105: «Bisanzio. Lettere...», cc. 98*v* - 99*r*). Alla persistente rivalità tra Cividale e Udine accenna A. VENTURA, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964, pp. 190-91.

[2] La tendenza delle autorità ecclesiastiche a inglobare i delitti di magia e stregoneria nel reato di «eresia» si delineò con lentezza. In una bolla del 13 dicembre 1258, Alessandro IV affermava che gli inquisitori dell'eretica pravità non potevano giudicare i reati «de divinationibus et sortile-

dei due benandanti. Alcuni punti sono sottolineati come particolarmente degni di riprovazione: l'affermazione fatta dal Moduco che chi è benandante e combatte per la fe-

giis», tranne nel caso che «manifeste haeresim saperent» (J. HANSEN, *Quellen*... cit., p. 1). Era una formulazione abbastanza elastica, e pertanto insufficiente a frenare una tendenza evidentemente già in atto, connessa tra l'altro alla diffusione sempre maggiore di pratiche magico-superstiziose. Due secoli dopo, Nicolò V in una bolla diretta il 1° agosto 1451 all'inquisitore generale di Francia, Hugo Lenoir, esortava a perseguitare e punire «sacrilegos et divinatores, etiam si haeresim non sapiant manifeste» (*ibid.*, p. 19). Ciò dava agli inquisitori la possibilità di avocare a sé le cause di semplice superstizione, come di fatto in moltissimi casi avvenne. (L'elemento decisivo era dato, s'intende, dai rapporti tra Inquisizione e giudici secolari nei vari luoghi: cosí a Parigi – per esempio – sono questi ultimi che alla fine del '300 riescono ad avocare a sé i processi di stregoneria: cfr. J. HANSEN, *Zauberwahn*... cit., p. 363, n. 3). Successivamente si cercò di catalogare le confessioni delle streghe riguardanti il sabba, l'adorazione del demonio e la profanazione dei sacramenti sotto la rubrica «heresis fascinariorum» (N. Jacquier) o «heresis strigatus» (B. Spina): si veda l'abiura pronunciata l'8 febbraio 1579 da Gioannina, abitante a Cendre nella diocesi di Como: «... io abiuro, nego et renuntio quella setta heretica, idolatra ed apostatica delle strie, nella quale sono incorsa anch'io et perseverata piú anni... Anchora rinego, abiuro et renuntio a quella heresia la qual tiene e dice che si debba riverir il demonio et che se gli debba offerir come ho fatto io... Anchora abiuro a quella perfida et apostatica heresia qual tien et predica che si debba rinegar alla fede...» (TCLD, ms. 1225, s. II, vol. 2°, cc. 35*r-v*). Quando ciò non era possibile si ipotizzavano un'apostasia e un'eresia implicite: si veda per esempio l'*inquisitio* redatta nel corso del processo contro la strega modenese Anastasia la Frappona (1519), cit. da chi scrive in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, storia e filosofia», s. II, vol. XXX (1961), p. 282 n. In tal senso si esprimeva autorevolmente anche BARTOLOMEO SPINA, in polemica col Ponzinibio (*Quaestio de strigibus*, Romae 1576, pp. 177-78; il trattato fu composto attorno al 1520-25): ma su questo punto l'accordo era tutt'altro che pacifico, come mostrano le incertezze di un Francesco Pegna (cfr. le sue annotazioni alla *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* di BERNARDO DA COMO, Venetiis 1596, pp. 46-47, 49, 51), per non citare gli oppositori come l'Alciato. Proprio a Roma, in seno alla congregazione del Sant'Uffizio, cominciò a delinearsi una tendenza favorevole a lasciare ai giudici secolari le cause di sortilegi superstiziosi non ereticali. Cosí, il 21 dicembre 1602 il cardinal Camillo Borghese, futuro Paolo V, a nome di tutta la congregazione impartiva un secco rabbuffo al vicario dell'inquisitore bolognese, il quale pretendeva «che le cause delle superstitioni, incantesmi et fattucchiarie non si possano conoscere nel Tribunale di Sua Signoria ma debbiano rimettersi al Santo Offitio», invitandolo ad astenersi «da queste novità, dovendo sapere molto bene che gli Ordinarii non sono obligati a communicare li processi a gl'Inquisitori in simil cause se non quando sapiunt heresim manifeste» (BCB, ms. B. 1862, lett. 84). Si tornava, insomma, all'enunciato della bolla di Alessandro IV: primo passo verso quell'atteggiamento sempre piú apertamente scettico e «razionalista» che doveva farsi strada negli ambienti della congregazione romana del Sant'Uffizio, ed esprimersi, di lí a qualche decennio, nella *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegorum et maleficorum*, su cui torneremo piú avanti. Sul problema in generale, cfr. H. CH. LEA, *A History of the Inquisition of Spain*, t. IV, New York 1907, pp. 184-91.

de contro gli stregoni è certo di andare in paradiso; l'idolatria commessa dal Gasparutto adorando il falso angelo; infine, il peccato di reticenza di cui i due si sono resi colpevoli, tacendo le proprie gesta notturne al confessore [3]. È notevole, tuttavia, che nella sentenza contro il Gasparutto, indiziato piú gravemente per aver accennato alla presenza dell'ambiguo angelo nei raduni dei benandanti, ricorrano termini piú recisi: cosí, non si dice «cum benandantibus fuisti» come per il Moduco, ma «fuisti inter strigones a vobis cognominatos benandantes»; inoltre, si parla esplicitamente di «diaboliche arti». In essa, per di piú, è inserita una forzatura, che propone ancora una volta l'identificazione tra il sabba diabolico e i raduni dei benandanti («alios tecum venire fuisti cohortatus... illosque venientes docuisti ne sanctum Dei nomen sanctorumque eius nominare deberent, quia ibidem remansissent», mentre, secondo lo Sgabarizza, il Gasparutto si era limitato a dirgli: «quando fossimo stati là, ancor che vedessimo certi salti grandi, non bisognava dir niente, altrimenti saressimo restati ivi» [4]). Entrambi vengono assolti dalla scomunica maggiore in cui sono incorsi in quanto eretici, e condannati a sei mesi di carcere; inoltre, vengono loro imposte preghiere e penitenze da compiere in vari giorni dell'anno (tra cui le quattro tempora, per ottenere da Dio la remissione dei peccati commessi in quel giorno). Suc-

[3] Sentenza contro il Moduco: «... tanta fuit audatia tua et parvus timor Dei, ut ausus sis coram nobis affirmare quod propallare nomen strigonum et benandantum est ire contra divinam voluntatem; et ulterius affirmasti te credere et firmiter tenere hos scelestos ludos a Deo esse permissos, et vos pro Deo proeliari. Item affirmasti te firmiter tenere quod ille capitaneus, sub quo ibas ad similia spectacula, fuisset a Deo positus. Ulterius tanta fuit perseverantia tua et credulitas in mala committendo, quod credebas et firmiter tenebas quod non solum opera ista Dei erant, verum quod mortuus pro illis paradisum introisses... Et quod est signum ingentis fallatiae et sceleris tui, accepisti sacratissimum Eucaristiae sacramentum sine eo quod unquam confessus fuisti haec tam magna scelera et errata tua» (ACAU, «Sententiarum contra reos S. Officii liber primus», cc. 90*v* - 91*r*). Sentenza del Gasparutto: «... et quod impium ac nephandissimum est, idolatriam commisisti quoties ad huiusmodi spectacula adibas, angelum supradictum malum adorabas, sicuti Dominus noster Jesus Christus in ecclesiis ac aliis in locis adorari solet, ac debet» (*ibid.*, c. 94*v*). Una copia delle due sentenze – non delle abiure – inviata alla congregazione romana del Sant'Uffizio si trova in TCLD, ms. 1226, s. II, vol. 3°, cc. 328*r* - 330*v*. Le discordanze tra l'originale e la copia sono minime, e del tutto irrilevanti.

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 1*v*.

cessivamente, la pena viene condonata ad entrambi, a patto che per quindici giorni non si allontanino dalla città. Nello stesso giorno i due benandanti, dopo la lettura delle sentenze, «audiente populi moltitudine» [5], abiurano solennemente i loro errori.

9. Il quadro che emerge dalle confessioni dei due benandanti, per alcuni decenni non verrà (come vedremo) modificato nelle linee fondamentali. In un certo senso, anzi, tali testimonianze sono le piú ricche di notizie per questa prima fase delle credenze che stiamo esaminando. In questo periodo i benandanti costituiscono, a quanto risulta dalle loro confessioni, una vera e propria setta [1], organizzata militarmente attorno a un capitano, e legata da un vincolo di segretezza: vincolo abbastanza debole, che i benandanti infrangono continuamente, per loquacità o per ingenua vanteria. Gli adepti di questa setta (che sono sparsi, come si vedrà sempre meglio, in tutto il Friuli, soprattutto orientale) sono legati anzitutto da un elemento comune: l'essere nati con la camicia, cioè involti nella membrana amniotica.

A quest'oggetto (la «camicia», o seconda) risultano connesse, in una serie di testimonianze sincrone soprattutto di ambiente friulano, varie superstizioni: essa protegge i soldati dai colpi, allontana i nemici, aiuta persino gli avvocati a vincere le cause [2]. È comunque un oggetto

[5] Le abiure pubbliche circostanziate e diffuse come quelle del Gasparutto e del Moduco contribuivano senza dubbio al propagarsi delle stesse credenze che si volevano estirpare. In questo senso il cardinale Arigoni scriveva all'inquisitore di Bologna, il 18 febbraio 1612, di badare «nel formare la sentenza di non riferire i modi sortileghi et magici, abusi di sacramenti, cose sacre et sacramentali, come si contiene nei processi et confessioni loro, accioché quelli che saranno presenti all'abiuratione non habbiano occasione d'impararli...» (BCB, ms. B. 1864, lett. 48).

[1] Sentenza contro il Gasparutto: «... dicebas, quod si quis contra hanc sectam inibat, contra Dei voluntatem faciebat...» (ACAU, «Sententiarum... liber primus», c. 94*v*). Oltre che di «setta» e «società», gli inquisitori, e i benandanti stessi, parlano di «arte» e «professione».

[2] In un processo celebrato a Feltre nel 1588 si dice di una donna, sospettata di stregoneria, che «haveva una camisuola benedetta, la qual portava suo marito, et che haveva virtú contra li nemici, che l'homo non potesse essere offeso da loro, et che ha potuto haver per essa 25 ducati, et non l'ha voluta dare, ne venderla...» (ASV, S. Uffizio, b. 61, proc. contro Ele-

dalle virtú magiche: e per accrescere queste virtú alcuni usano farvi celebrare sopra delle messe, secondo una pratica superstiziosa già viva al tempo di san Bernardino, che l'aveva condannata in una delle sue prediche[3]. Battista Moduco asserisce di aver avuta la «camisciola» entro cui era nato dalla propria madre, insieme con l'avvertimento di portarla sempre con sé; su questa camiciola, che era stata battezzata con lui, il Moduco, trovandosi a Roma, ha fatto celebrare da un frate piú di trenta messe. A sua volta il Gasparutto confessa: «mia madre, circa un anno avanti che mi aparisse quel angelo, mi dette una camisola con la qual io era nato, dicendomi che l'haveva fatta batezzare insieme con me, et che li haveva fatto dir sopra nove messe, et benedirla con alcune orationi et evangelii; et mi disse che io era nato benandante, et che quando io fussi grande sarei andato fuora di notte, et che io la tenesse et portasse adosso, che sarei andato con li benandanti a combattere con li strigoni». Ai generici poteri della «camisciola» si aggiunge quello specifico di predestinare gli individui nati entro di essa alla «professione» di benandanti; c'è di piú: «quelli che hanno la camisciola et non la portano adosso non ci vano», afferma Battista

na Cumana). La stessa credenza è testimoniata in processi friulani posteriori: cosí, il 25 dicembre 1647, due donne di Udine sono processate dal Sant'Uffizio per aver posto sotto l'altare di una chiesa una «camisiutta» per farvi dir sopra alcune messe e poi inviarla a un giovane che era alla guerra, in modo da assicurargli l'invulnerabilità (ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1647 explicit p^{m} millenarium a n. 983 usque ad 1000», n. 1000). Ma le virtú della «camisiutta» erano anche di altro tipo: in un processo piacentino del 1611 si dice che un avvocato friulano, Giovanni Bertuzzi di Nimis, si era appropriato dell'amnio entro cui era nato un suo figlioccio «et con quella camisa vinceva tutte le liti» (ASP, sez. VI, 119, mss. 38, cc. 59*v* - 60*r*: il passo non è citato da A. BARILLI, *Un processo di streghe nel castello di Gragnano Piacentino*, in «Bollettino Storico Piacentino», 36 [1941], pp. 16-24, che esamina questo processo da un altro punto di vista). L'amnio era inoltre usato dalle streghe per preparare la cosiddetta «carta vergine» che veniva impiegata in incanti di vario genere: cfr. P. GRILLANDO, *De sortilegiis*, Francoforti ad Moenum 1592, pp. 33-34. In generale su tutte queste credenze cfr., oltre alle voci «Nachgeburt» e «Glückshaube» in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* cit., TH. R. FORBES, *The Social History of the Caul*, in «The Yale Journal of Biology and Medicine», vol. 25 (1953), pp. 495-508, con ricca bibliografia.

[3] S. BERNARDINO DA SIENA, *Opera omnia*, t. I, ad Claras Aquas, Florentiae 1950, p. 116. Cfr. anche T. ZACHARIAE, *Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinos von Siena*, in «Zeitschrift des Vereins für Volkskunde», 22 (1912), pp. 234-35.

Moduco. Che i bambini nati con la camicia fossero condannati a diventare stregoni è tradizione viva nel folklore di molte parti d'Italia, compresi il Friuli e l'Istria (dove tuttavia si tratta di un'eco della credenza che stiamo appunto esaminando)[4]. Ma quest'analogia non ci dice come la connessione tra «nati con la camicia» e benandanti sia potuta sorgere. Cercheremo di chiarire questo punto alla luce di ulteriori elementi.

L'iniziazione dei benandanti avviene in un'età precisa, corrispondente all'incirca alla raggiunta maturità (il Moduco è entrato nella «compagnia» a venti anni, il Gasparutto a ventotto); come in un esercito, dopo un certo periodo – dieci, venti anni – si è liberati dall'obbligo di recarsi la notte a combattere. In ogni caso, il momento della iniziazione non giunge imprevisto, anzi è atteso (si vedano gli avvertimenti della madre del Gasparutto al figlio). Come dice il Moduco, quando i nati vestiti «vengono alli venti anni sonno chiamati apunto a guisa del tamburo che chiama li soldati»: e sia che si tratti di un angelo, sia che si tratti di un benandante, essi sanno già che «bisogna andare».

10. Si è parlato dei benandanti come di una setta: una setta particolarissima, le cui cerimonie, a detta dei benan-

[4] La deposizione resa il 17 maggio 1591 dinanzi all'Inquisizione veneziana dal cappuccino fra' Pietro Veneto, guardiano del monastero di Santa Caterina di Roveredo («... et è opinione de alcuni, che quelli che nascono con la camisiola siano sforciati andar in strigozzo», ASV, S. Uffizio, b. 68, processi di Latisana) riflette con ogni probabilità in modo impreciso le credenze intorno ai benandanti (il frate ha appena predicato a Latisana e vi ha confessato alcune donne sospette di stregoneria). Per le sopravvivenze nel folklore friulano, cfr. E. FABRIS BELLAVITIS, in «Giornale di Udine e del Veneto Orientale» cit., e V. OSTERMANN, *La vita in Friuli* cit., vol. II, pp. 298-99. Per le sopravvivenze istriane, cfr. R. M. COSSÀR, *Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria*, in «Il Folklore italiano», IX (1934), p. 62 («Circa l'origine degli *Strighi*, il vecchio detto istriano c'insegna: *El Strigo nassi in camisetta*»), e, dello stesso, *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XV (1940), p. 179 (dove si parla però dei *Cheznichi*, corrispondenti, come vedremo, ai benandanti). Per credenze simili in Romagna (chi nasce col *velo* segna tutti i mali) cfr. M. PLACUCCI, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», III (1884), p. 325, e L. DE NARDIS, in «Il Folklore italiano», IV (1929), p. 175.

danti stessi, hanno la caratteristica di essere, staremmo per dire, puramente oniriche. In realtà i benandanti si esprimono diversamente, e non mettono mai in dubbio la *realtà* di quei convegni a cui si recano «in spirito». L'atteggiamento delle streghe processate in altre parti d'Italia (e non soltanto d'Italia) era perfettamente analogo. Si veda per esempio il caso di Domenica Barbarelli, una strega di Novi processata dall'Inquisizione modenese nel 1532. Costei diceva «se omnino velle [ire] ad cursum Diane, quapropter fuit a multis observata ne posset ire; et... iacuit ut mortua per duas horas vel circa, que tandem ab astantibus sepius agitata, in se rediens dixit hec verba: "Io ge sum pur stata al vostro despetto": et narravit plurimas turpitudines quas dicebat se perpetrasse in dicto ludo» [1]. Anche qui l'andare in sogno, «in spirito», è percepito come qualcosa di reale; per questo la strega può beffarsi degli astanti: ella, o meglio il suo spirito è veramente andato al «corso».

Ci soffermeremo piú avanti sul significato di questo andare «in spirito» per streghe e benandanti; cominciamo intanto col notare che tanto le une che gli altri affermavano di cadere, prima di recarsi ai convegni, in uno stato di profonda prostrazione, di catalessi, sulla cui origine si è discusso molto. Si tratta di un problema senza dubbio marginale per l'interpretazione della stregoneria: anche se potessimo (e non possiamo) determinare con sicurezza la natura di questi stati catalettici, rimarrebbe da spiegare ciò che piú importa, e cioè il significato delle visioni di streghe e benandanti. Ma non c'è dubbio che il problema vada almeno posto.

Le interpretazioni avanzate sono sostanzialmente di due tipi: o si è supposto che streghe e stregoni fossero individui affetti da epilessia, o da isterismo, o da altre malattie nervose non meglio individuate; oppure si sono attribuite le perdite di coscienza accompagnate da allucinazioni, da essi narrate, all'azione di unguenti composti di sostanze soporifere o stupefacenti. Cominciamo col discutere la seconda ipotesi.

[1] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5°, c. 46*v*.

Che le streghe si ungessero prima di «recarsi» al sabba, è risaputo. Già a metà del '400 il teologo spagnolo Alfonso Tostado, commentando la *Genesi*, notava incidentalmente che le streghe spagnole, dopo aver pronunziato determinate parole, si spalmavano di unguenti e cadevano in un profondo sonno, che le rendeva insensibili perfino al fuoco o alle ferite; ma, risvegliate, asserivano di essersi recate in questo o quel luogo, magari lontanissimo, a convegno con altre compagne, banchettando e amoreggiando [2]. Mezzo secolo piú tardi, il Della Porta ottenne un identico risultato facendo ungere una vecchia in fama di stregoneria, ed elencando poi minutamente gli ingredienti dell'unguento adoperato. L'esperimento è stato ripetuto modernamente da due studiosi, con risultati discordanti [3]. Sembra tuttavia ragionevole supporre che se non tutte, almeno una parte delle streghe confesse, si servissero di unguenti capaci di provocare stati di delirio allucinatorio.

Non è facile, tuttavia, estendere questa ipotesi anche ai benandanti. Né il Gasparutto né il Moduco fanno parola di unguenti: essi parlano soltanto di sonni profondi, di letarghi che li rendono insensibili consentendo l'uscita

[2] A. TOSTADO, *Super Genesim Commentaria*, Venetiis 1507, c. 125*r* (il passo è stato messo in luce da J. HANSEN, *Quellen*... cit., p. 109 nota; lo stesso autore sottolinea in *Zauberwahn*... cit., p. 305, come il commento del Tostado al celebre *Canon Episcopi* fosse invece volto a sostenere la *realtà* del sabba diabolico). Anche i piú convinti sostenitori del volo corporeo delle streghe e della realtà del sabba non mancavano di avvertire la gravità di fatti analoghi a quelli citati, e cercavano di inserirli a forza nel loro schema interpretativo, presupponendo un intervento diretto del demonio che in queste occasioni si sarebbe sostituito alla strega. Cfr. per esempio B. SPINA, *Quaestio*... cit., p. 85.

[3] Sull'esperimento del Della Porta vedi ultimamente G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, Palermo, 1959, pp. 393-97. Nello stesso giro d'anni un'esperimento analogo fu compiuto dal medico spagnolo Andres a Laguna, che lo descrisse in un suo commento a Dioscoride (Antwerp 1555): cfr. H. FRIEDENWALD, *Andres a Laguna, a Pioneer in His Views on Witchcraft*, in «Bulletin of the History of Medicine», VII (1939), pp. 1037-48. Modernamente, provarono su di sé le virtú degli unguenti stregoneschi il medico O. SNELL (*Hexenprozesse und Geistesstörung. Psychiatrische Untersuchungen*, München 1891, pp. 80-81) e il folklorista W. E. Peuckert (cfr. J. DAHL, *Nachtfranen und Gastelweiber. Eine Naturgeschichte der Hexe*, Ebenhausen bei München 1960, p. 26). I risultati furono tutt'altro che probanti: lo Snell, convinto che i racconti delle streghe erano dovuti a isteria o malattie mentali, ricavò dall'unzione un semplice mal di testa; il Peuckert, sostenitore della realtà del sabba e dei convegni notturni, ebbe invece, a suo dire, allucinazioni perfettamente analoghe a quelle descritte nei processi di stregoneria.

dello «spirito» dal corpo. Anche nei successivi processi contro benandanti troviamo soltanto due accenni in questo senso. Un bovaro di Latisana, Menichino, che asserisce di essere benandante e di recarsi la notte a combattere sotto forma di fumo con gli stregoni, allorché, come vedremo, viene processato nel 1591 dal Sant'Uffizio di Venezia, a una delle consuete insinuazioni dell'inquisitore («quando andava fuori in fumo come lui dice, si ongeva avanti con alcuno unguento, o olio, o... diceva alcune parole...?») reagisce dapprima con violenza: «no, alli santi, Dio, Evangeli che io non mi ongevo né diceva parola alcuna...» Soltanto durante la rilettura dell'interrogatorio, ammette che il benandante che l'aveva esortato la prima volta ad uscire la notte gli aveva detto di ungersi «con l'olio de la lume la sera avanti che doveva andare»[4]. È un'ammissione cauta e forse reticente, che non trova una conferma molto piú solida nella testimonianza di un falegname di Palmanova, che denuncia all'inquisitore di Aquileia una pubblica meretrice, Menica di Cremons, per benandante, «affermando lei medema che quando lei va s'unge con alcuni olii o unguenti, e che resta il corpo e lo spirito va via...»[5]. Si tratta, come si vede, di una testimonianza indiretta, e per di piú molto tarda (il processo è del 1626): cosicché viene il sospetto che quest'accenno sia da interpretare come un primo indizio di quell'assimilazione dei benandanti agli stregoni che si venne determinando, come vedremo, in quel giro d'anni[6]. In conclusione, le testimonianze sull'uso di unguenti da parte dei benandanti sono veramente troppo poche, in confronto con il numero di processi pervenutici, per poter avanzare quest'interpretazione.

Passiamo ora all'altra ipotesi. Che molte streghe fossero epilettiche, e che molte indemoniate fossero isteriche, è certo. E tuttavia, non c'è dubbio che ci troviamo di fron-

[4] ASV, S. Uffizio, b. 68 (processi di Latisana). Vedi anche piú avanti, p. 114.

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 832 cit., carte non numerate.

[6] Quest'interpretazione del passo citato mi è stata suggerita da A. Frugoni, che qui ringrazio.

te a manifestazioni che è impossibile ridurre all'ambito della patologia: per motivi statistici (di fronte a un numero cosí elevato di «malati» anche i confini tra salute e malattia si spostano), e, soprattutto, perché le presunte allucinazioni, anziché situarsi in una sfera individuale, privata, posseggono una consistenza culturale precisa – si pensi anzitutto al loro ricorrere in un ben circoscritto periodo dell'anno: le quattro tempora – ed esprimono contenuti propri di una determinata religiosità popolare o di un particolare misticismo deviato. Lo stesso discorso vale per i benandanti. Verrebbe spontaneo attribuire a crisi epilettiche le catalessi e i letarghi in cui essi asserivano di cadere. Di fatto, un solo benandante – una donna, Maria Panzona, processata prima a Latisana e poi a Venezia dal Sant'Uffizio, nel 1618-1619 – risulta soffrire del «bruto male», cioè dell'epilessia [7]. Certo, nel suo caso le crisi che la colgono di continuo, perfino nel corso di un

[7] ASV, S. Uffizio, b. 72 (Maria Panzona), cc. 38*r*, 46*r*. Vedi anche piú avanti, pp. 147, 150. Per quanto riguarda le streghe, i casi in cui l'epilessia è accertata sono rari. Una testimonianza molto significativa si trova in un processo lucchese del 1571. Di un'accusata (poi bruciata per stregoneria), Polissena di San Macario, un teste racconta che un giorno, «essendo appresso a un letto, si lassò andare indietro et rimase stesa et agghiacciata su letto che ivi era, di modo che pareva morta; et esse donne, pensando che li fosse venuto qualche accidente si li missero appresso con aceto, et mia madre, havendo da me havuto una ricetta di fare fummo sotto il naso di quelli che sono tramortiti, et in modo tale che opera se non sono morti si risenteno, vedendo che detta donna non si rihaveva fece tal fummo con brugiare un poco di camicia di homo davanti, sí come li havevo insegnato... et detta Pulisena ciò fatto aperse gli ochi et cominciò a fare un verso in modo di mughiare tanto forte et con stravolgere gl'occhi, che tutti si misseno a fuggire per paura lassandola sola, *perché si haveva sospitione che fosse strega*... mia madre mi disse che la detta Pulisena la mattina sequente li disse: "Quando io sto in quella forma che stavo ier sera non mi date noia, perché mi fate piú male che bene"». E un'altra testimone conferma: «La detta Polisena mi diceva che *cascava del malvitio* [cioè per epilessia]» (ASL, Cause Delegate, n. 175, cc. 190*v* - 8*r-v*; le carte del processo si susseguono in modo disordinato. I corsivi sono miei). F. RIEGLER (*Hexenprozesse, mit besonderer Berücksichtigung des Landes Steiermark*, Graz 1926, pp. 58-59) suppone affetta da epilessia una vecchia di Feldbach che, nel corso di un processo di stregoneria (1673-75), risulta essere in passato caduta improvvisamente, rimanendo a lungo priva di sensi. Ma la caduta avvenne un giorno durante le tempora: forse la testimonianza va inserita tra quelle che documentano la diffusione in zona tedesca delle credenze che stiamo esaminando (cfr. cap. II). Sul problema in generale si può vedere, nonostante la sua genericità, S. R. BURSTEIN, *Aspects of the Psychopathology of Old Age revealed in Witchcraft Cases of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in «The British Medical Bulletin», vol. VI (1949), pp. 63-72.

interrogatorio, avranno assunto in determinate circostanze – durante le tempora – la fisionomia dei letarghi rituali dei benandanti. La documentazione di cui disponiamo non ci consente, tuttavia, di estendere questo dato. La natura delle catalessi dei benandanti rimane oscura. In ogni caso, sia che esse fossero provocate dall'azione di unguenti a base di stupefacenti, sia che fossero dovute a crisi epilettiche, sia che fossero ottenute con l'aiuto di particolari tecniche estatiche, il problema dei benandanti e delle loro credenze va risolto nell'ambito della storia della religiosità popolare, non della farmacologia o della psichiatria [8].

11. Questa condizione di perdita dei sensi, comune tanto alle streghe che ai benandanti, viene interpretata come una separazione dello spirito dal corpo. Una donna condannata al rogo nel 1571 dal podestà e dagli anziani di Lucca, Margherita di San Rocco, dichiara: «l'andare in corso ch'io ho fatto non l'ho fatto in persona, ma *in spirito, lassando il corpo a casa*» [1]. E una sua compagna (che segue la stessa sorte), Polissena di San Macario: «essendomi lassato da una mia sia, Lena da Pescaglia, d'andare in stregaria, morta che fu io stei da un anno, et poi cominciai andarci in questo modo, cioè, che venendo io chiamata, et mi dicea "andiamo", la qual voce non potea esser intesa se non da me, et cosí io con l'unguento che mi era portato mi ungevo... et transformata in gatta, *lassando il corpo a casa* me ne scendeva la scala et andavo fuori dell'uscio...» [2]. Sono dichiarazioni rese durante la tortura, o comunque nel corso di un processo pesantemente influenzato dalla tortura [3]: ma quello che importa qui non è la loro sincerità, bensí la presenza diffusa di certe credenze, non condivise, come vedremo, dai giudici.

[8] Per un'interpretazione analoga di un fenomeno di questo tipo, cfr. E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Milano 1961, pp. 43-58. Ai libri di De Martino (soprattutto a *Il mondo magico*) questa ricerca deve molto.

[1] ASL, Cause Delegate, n. 175, c. 215*r*. Il corsivo è mio.

[2] *Ibid.*, c. 224*r*. Il corsivo è mio.

[3] Sulla tortura giudiziaria, cfr. P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, 2 voll., Milano 1953-54 (sui processi di stregoneria cfr. in particolare vol. II, pp. 228-34).

Questa separazione dello spirito dal corpo, che rimane esanime, è avvertita come una separazione effettiva, un evento denso di pericoli, quasi una morte. Al podestà e agli anziani di Lucca, Margherita di San Rocco dichiara (e il particolare ritorna nelle confessioni della sua compagna Polissena) che allorché vanno al sabba «se per sorte fossimo voltati bocconi perderemo lo spirito et il corpo resteria morto» [4]; se poi lo spirito «non si fusse tornato al canto del gallo del far del giorno non si torneria piú in forma humana, et il corpo resteria morto et lo spirto in gatta» [5]. Dal canto suo, il benandante Gasparutto dice al Rotaro che «quando va a questi giochi il suo corpo resta sul letto et va il spirito, et che quando è andato s'andasse uno al letto nel quale è il corpo a chiamarlo, che non le rispondarebe mai, né lo potrebe far smover se ben stesse cent'anni...; et... stano ventiquattro hore a tornar, et che se dicesse o facesse qualche cosa, il spirito restarebbe separato dal corpo, et che sepelendolo poi, quel spirito è vagabondo...» [6]. L'anima che abbandona il corpo per recarsi ai convegni delle streghe o alle giostre dei benandanti è vista in entrambi i casi come qualcosa di realissimo, di tangibile: un animale. In un altro processo lucchese (del 1589, questo) una vecchia contadina accusata di stregoneria, Crezia di Pieve San Paolo, dice: «una volta, quaranta anni fa e piú, conoscevo una strega che havea nome Gianna, e una volta si adormentò e li viddi uscire un topo di bocca e quello era il suo spirito che non so dove si andasse» [7]. Cosí, la moglie del Gasparutto, interrogata da fra' Felice da Montefalco il 1° ottobre 1580, afferma di ignorare se il marito sia benandante o no; ricorda, tuttavia, che una notte d'inverno, svegliandosi impaurita, aveva chiamato Paolo perché la rassicurasse: «et quantunque lo

[4] ASL, Cause Delegate, n. 175, c. 196*r*; cfr. anche c. 226*r*. Per credenze analoghe nella penisola balcanica, cfr. F. S. KRAUSS, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster i. W. 1890, p. 112.

[5] ASL, Cause Delegate, n. 175, c. 196*r*.

[6] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 3*v*.

[7] ASL, Cause Delegate, n. 25, c. 176*v*. Parte di questo processo – ma non i brani citati – è stata pubblicata, con qualche svista di trascrizione, da L. FUMI, *Usi e costumi lucchesi*, in «Atti della R. Accademia Lucchese», t. XXXIII (1907), pp. 3-152.

chiamassi forse dieci volte et lo scotessi, non poti mai far che si risvegliassi, et stava con il viso in su»; poco dopo l'aveva trovato che borbottava tra sé: «questi benandanti dicono che il spirito loro quando esce fuora dal corpo pare un sorzetto, et cosí quando retorna, et che se mentre il corpo è privo di esso spirito fosse voltato, restarebbe morto, che esso spirito non li potrebbe retornare» [8]. Una conferma tarda di questa credenza (non soltanto friulana [9]) che l'anima sia un «sorzetto», è data da un processo del 1648 contro un bambino che dice di essere benandante: al sabba dov'egli si reca (l'assimilazione dei benandanti agli stregoni in questo periodo è ormai compiuta) alcuni dei partecipanti sono «in anima et in corpo, in forma d'huomini e di femine», altri invece «in forma di sorcie», e cioè soltanto «in anima» [10]. Questa concezione dell'anima come qualcosa di materiale ha radici cosí profonde tra i benandanti che Menica di Cremons, denunciata nel 1626, dichiara di recarsi ai raduni lasciando il corpo per assumerne un altro simile a quello [11]. D'altronde, tale credenza

[8] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 9*v*. Poco dopo la moglie del Gasparutto aggiunge: «Io ho inteso da Pietro Rotharo, che soleva essere molinaro, che retrovandosi nel molino suo vidde uno, che non so se fusse Paulo mio marito, che era come morto, et revoltato et rivoltato non si risvegliava, et che de lí a un poco vidde una sorzutta andare a torno al suo corpo» (*ibid.*).

[9] Cfr. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, 2ª ed. a cura di W. Heuschkel, vol. I: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen*, Berlin 1904, p. 24. Per una credenza analoga in Assia, cfr. K. H. SPIELMANN, *Die Hexenprozesse in Kurhessen...*, 2ª ed. Marburg 1932, pp. 47-48. In un processo modenese del 1599 si accusa una certa Polissena Canobbio di stregoneria, descrivendo il suo recarsi al sabba in questo modo: «... detta madonna Polissena... si spogliò et s'onse... si rittornò a vestire, si distese quant'era longa con la panccia et faccia in su, et subito restò come morta... dellí a pocco piú d'un quarto d'ora vedessimo tutte tre un sorgo picciolo accostarsi al corpo della detta madonna Polissena, vedessimo ch'ella aprí la bocca et il sorgo entrarli in bocca, ella subito farsi viva et levarsi da terra ridendo et dicendo ch'era stata nella camera dei servitori...» (ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. contro Claudia da Correggio, carte non numerate). Successivamente, l'accusatrice, Claudia da Correggio, confessa di aver inventato tutto per vendicarsi di Polissena, già sua padrona: ma la deposizione, in quanto documento delle credenze piú diffuse in questo momento riguardo alla stregoneria, conserva tutto il suo interesse. In generale, cfr. anche J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. it. Roma 1925, I, p. 305.

[10] ACAU, S. Uffizio, «Anno eodem 1648 completo a num° eodem 27 usque ad 40», proc. n. 28 *bis*.

[11] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 832 cit.

era diffusa anche al di là della cerchia delle streghe e dei benandanti. A Verona, per esempio, al principio del '500 il Giberti sente il bisogno di intervenire per reprimere la consuetudine popolare di scoprire il tetto dell'abitazione dei morti perché la loro anima possa uscir fuori e volare al cielo [12].

12. Ma non tutte le streghe asserivano di recarsi al sabba «in spirito». Una donna di Gaiato, Orsolina detta la Rossa, processata dall'Inquisizione modenese nel 1539, al giudice che le chiedeva se si recasse al sabba «semper corporaliter an in somniis» replicava che «multi sunt qui vadunt per visionem tantum, quandoque etiam corporaliter»; quanto a lei, «semper ivit corporaliter» [1]. Tra queste due alternative – se, cioè, le streghe si recassero al sabba «in somniis» oppure «corporaliter» – si dibatterono quanti, fin dal periodo delle prime persecuzioni, polemizzarono sulla natura della stregoneria.

Non è il caso, ovviamente, di rifare qui la lunga storia di questa polemica [2]. Basterà ricordare sommariamente gli argomenti invocati a sostegno delle rispettive tesi. I fautori della realtà del «corso» (di gran lunga i piú numerosi, fino alla seconda metà del '600) adducevano autorità venerande, facendosi forti, oltre che del *consensus gentium*, delle confessioni delle streghe, troppo simili tra loro, nonostante la diversità di costituzione fisica, di condizione sociale, di provenienza geografica delle accusate, per esse-

[12] Si tratta del *Breve ricordo* ripubblicato e commentato di recente da A. PROSPERI (*Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, in «Critica Storica», IV [1965]): cfr. p. 394: «Advertano che in la sua parrochia non siano scommunicati, usurari, concubinarii, giocatori, seditiosi, biastematori, incantatori, o superstitiosi, come saria a dir di quelli che pongono l'amalato in terra, acciò mora piú presto, et quelli che discoprono il tetto perché l'anima eschi fore, quasi che l'anima possi esser tenuta dal tetto, che gliè una pazzia et una infidelità a crederlo». La stessa condanna si trova in un libretto stampato nel 1673 da un canonico tolosano (*Mélusine*, I [1878], coll. 526, 528).

[1] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5°, c. 93*v*.

[2] I testi principali di essa (fino all'inizio del '500) sono stati raccolti o indicati da J. HANSEN, in *Quellen*... cit., e analizzati in *Zauberwahn*... cit. Per il periodo successivo, e con particolare riferimento all'Italia, cfr. G. BONOMO, *Caccia alle streghe* cit. (molto insufficiente).

re attribuite a sogni o a fantasticherie [3]. Tutto reale, quindi: le virtú magiche degli unguenti diabolici, la trasformazione delle streghe in animali, il loro volo notturno verso luoghi magari lontanissimi, la presenza del diavolo nei convegni, e via dicendo. Dal canto loro, i sostenitori dell'irrealtà del sabba – giudicato frutto della fantasia esaltata di «ignobiles vetule aut persone idiote atque simplices, grosse et rurales», o di donne, come motteggiava l'Alciato, bisognose piuttosto dell'elleboro che del fuoco – opponevano ai loro avversari il famoso *Canon Episcopi* (derivato da un penitenziale tedesco probabilmente della fine del secolo IX) e sostenevano l'impossibilità naturale e soprannaturale dei voli notturni delle streghe [4]. Questa tesi, sostenuta dal medico Wier con argomenti già vigorosamente razionalistici, nel corso del '600 – e cioè del secolo che vide in quasi tutta Europa infuriare maggiormente la persecuzione – si affermò, dapprima faticosamente, poi con evidenza via via maggiore, fino a dominare incontrastata.

Quest'alternativa, formulata da inquisitori, giuristi, teologi, si ripropose naturalmente anche ai giudici incaricati di giudicare i due benandanti. I raduni notturni, le battaglie da essi descritte, dovevano essere giudicati sogni, fan-

[3] Cfr. M. DEL RIO, *Disquisitionum*... cit., p. 551: «Ipsae quoque striges cum idem quod dicunt in Hispania, dicant in Italia, et quod in Germania, totidem factis, et verbis referunt in Gallia, et quod uno anno, id alio semper iam ab annis plusquam octoginta continuis in eculeo, et extra quaestiones libere profiteantur, idque tam apposite, ut mulierculae, et pueri litterarum alioquin rudes videantur legisse, intellexisse, et memoriae mandasse, quaecumque viri docti de his rebus scripto per Europam totam variis linguis tradiderunt, nonne hic consensus universalis plus satis convincit haec iis non accidisse in somniis? nam si haec somniarunt, quo pacto sic semper omnes idem somniarunt eodem sibi evenisse modo, eodem loco, eodem tempore, die, hora? Ut medici docent ciborum quantitas et qualitas, diversa ętas, et varia corporis humorum temperatio generant diversa somnia, hic idem somniant omnino, divites splendidi, et Iro pauperiores egentioresque, famelici, et dapsiliter habiti: viri fęminęque, anus et pueri, biliosi et flegmatici, sanguinei et melancholici. Ergone omnes istos tam diversae aetatis, nationis, conditionis, tempore alio atque alio, simili semper ciborum usos quantitate, et qualitate, aequali temperamento corporum fuisse dicent, quia eadem semper somnia fuerunt?»

[4] Cfr. SAMUEL DE CASSINIS, *Question de le strie*... (1505), ripubblicata da J. HANSEN, *Quellen*... cit., p. 270. Per quanto riguarda l'Alciato, cfr. *Parergon iuris*, l. 8, c. 22, cit. da J. HANSEN, *Quellen*... cit., pp. 310-12. Sul *Canon Episcopi*, cfr., dello stesso, *Zauberwahn*... cit., pp. 78 sgg.

tasie, oppure fatti reali? Per i benandanti, lo si è visto, non vi sono dubbi: raduni e battaglie sono realissimi, anche se a parteciparvi è soltanto il loro spirito. Ma i giudici rifiutano questo sdoppiamento: nelle sentenze che concludono il processo il Gasparutto e il Moduco sono condannati per essere «andati» con i benandanti, nonché per aver osato «credere e affermare» che lo spirito possa, in queste occasioni, abbandonare il corpo e rientrarvi a suo piacimento. Un'identica forzatura, si verifica, non a caso, in molti processi di stregoneria. Streghe e benandanti parlano di uscita dello spirito dal corpo in forma di gatto, di topo o di altro animale (ecco le metamorfosi cosí lungamente discusse da teologi e inquisitori), cercando di dominare, esprimendola, un'esperienza angosciosa come quella dello smarrimento profondissimo provato nei loro letarghi. Ma quest'esperienza è incomunicabile, le affermazioni sull'uscita dell'anima dal corpo sono condannate, e le confessioni di streghe e benandanti vengono inserite a forza nell'alternativa inquisitoriale che vede contrapposti un sabba reale, tangibile, e un sabba fantastico, sognato.

13. Quanto abbiamo notato finora chiarisce il motivo delle sollecitazioni tentate da fra' Felice da Montefalco nel corso dell'interrogatorio. Non stupisce che, durante quest'ultimo, il notaio osservasse che la moglie del Gasparutto piangeva senza versar lacrime, ciò che era ritenuto indizio di stregoneria e di rapporti col demonio [1], né che il processo del Gasparutto e del Moduco venisse senz'altro inserito sotto la rubrica «Processus heresis contra quosdam strigones».

Quando tuttavia ci volgiamo ad esaminare i riti che i benandanti asserivano di compiere nei loro convegni notturni, ogni analogia con il sabba cessa. Sono riti che non

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 9*v*: «Cum prius in principio per aliquantulum ploraret et fleret lacrimas autem numquam visa est emittere». Su questo punto cfr. per es. ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. contro Grana di Villa Marzana, interr. del 7 maggio 1601, cc. non numerate; ASL, Cause Delegate, n. 29, c. 40*v* (anno 1605).

è quasi necessario interpretare, talmente esplicito, palese è il loro significato: giacché non si tratta, qui, di superstizioni cristallizzate e ripetute meccanicamente, ma di riti intensamente, emotivamente vissuti [2]. I benandanti armati di mazze di finocchio che lottano con streghe e stregoni armati di canne di sorgo, sanno di combattere «per amor delle biave», per assicurare alla comunità la fertilità dei raccolti, l'opulenza delle grasce, dei grani minuti, della vite, «tutti li frutti della terra». È un rito agrario conservatosi straordinariamente vitale quasi alla fine del '500, in una zona marginale, meno toccata dalle comunicazioni, quale era il Friuli [3]. A quando risalgano le sue origini non ci è dato sapere. Fin d'ora però s'intravede la complessità del culto di cui il rito è espressione.

I benandanti escono la notte del giovedí delle quattro tempora: in una festività, cioè, proveniente da un antico calendario agrario e tardivamente entrata a far parte del calendario cristiano [4], che simboleggia la crisi stagionale,

[2] Cfr. R. PETTAZZONI, *Le superstizioni, Relazione tenuta al Primo Congresso di etnografia italiana*, Roma 1911, estr. pp. 11.

[3] Che l'isolamento di molti paesi del Friuli favorisse la persistenza di pratiche superstiziose, nonché la diffusione di stregonerie e possessioni diaboliche, lamentavano i rappresentanti di due comuni della Carnia, Ligosullo e Tausia, rivolgendosi a monsignor Carlo Francesco Airoldo, arcivescovo di Edessa e nunzio apostolico presso la Serenissima. Il documento è assai tardo (15 agosto 1674) e perciò ancora piú significativo. A Ligosullo si erano trovate molte donne indemoniate, e il paese era in subbuglio. Ma non c'era da stupirsi: Ligosullo «siede distante dalla V^da^ Chiesa di S. Daniele sopra la Villa di Paluzza 4 miglie di strada assai faticosa, di ripe scoscese, rivi d'aqua, che per ogni intemperie di pioggie si fa intransitabile, massimamente l'inverno, per esser la Villa in montagn'alta, dove cascano le nevi di dismisurat'altezza, per 6 mesi continui impedisce il transito di andar alla S. Messa et divini offitii, non solo ai fanciulli et decrepiti, ma anco a persone di piú robusta indole, altri che non ha modo di spendere, convien tralasciar d'andare, poiché, apena finita la devotione, è mezo giorno, e la plebe strusiata non pol ritornare a casa senza prender cibo onde per tal incommodità la gioventú si rileva senza dotrina Christiana, e ve ne sono de ben atempati che non sano l'oratione Domenicale, e talvolta morono alcuni senza gli ordini di S. Madre Chiesa». In questa situazione miseranda si è giunti alla possessione diabolica: «hebbe ben presto facoltà il Comun Inimico di prender possesso di quei corpi...» (L. DA POZZO, *Due documenti inediti del 1674 riferentisi a casi di stregoneria*, in «Pagine friulane», a. XV [1903], n. 11, pp. 163-64).

[4] La filiazione delle quattro tempora dalle ferie romane di carattere agricolo (*Feriae messis* in giugno, *vindemiales* in settembre, *sementiciae* in dicembre) è stata sostenuta da G. MORIN, *L'origine des Quatre-Temps*, in «Revue Bénédictine», a. XIV (1897), pp. 337-46. Non accetta quest'ipote-

il pericoloso trapasso dalla vecchia alla nuova stagione, con le sue promesse di semine, di raccolti, di mietitura o di vendemmia [5]. È allora che i benandanti escono per proteggere i frutti della terra, condizione della prosperità della comunità, dalle streghe e dagli stregoni, dalle forze cioè che occultamente insidiano la fertilità dei campi: «et se noi restiamo vincitori, quello anno è abondanza, et perdendo è carestia in quel anno».

Certo, i benandanti non sono soli ad adempiere questa funzione propiziatoria. La Chiesa stessa si adopera a proteggere i raccolti e allontanare le carestie, cosí frequenti e rovinose, mediante le Rogazioni, processioni fatte attorno ai campi, di solito nei tre giorni precedenti l'Ascensione: e a lungo si è conservata la tradizione di trarre da ogni giorno un pronostico per i raccolti – dal primo per gli ortaggi e la vendemmia, dal secondo per le messi, dal terzo per i fieni [6]. E i disastri provocati dalle intemperie in questo periodo sono attribuiti spesso, proprio in Friuli, a una punizione inflitta da Dio per i peccati commessi: il 9 aprile 1596 Clemente VIII dichiara assolto dalla scomunica il distretto di Polcenico, che, vista la sterilità delle sue messi, temeva di esservi incorso; lo stesso fa, il 26 marzo 1598, con il distretto di San Daniele, i cui raccolti erano stati ripetutamente colpiti dalla grandine [7]. Ma se le processioni delle Rogazioni e le assoluzioni papali non erano ritenute sufficienti, ecco, in tacita concorrenza, emergere i riti propiziatori dei benandanti. Non è certo un caso che

si L. FISCHER, *Die Kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung, und Bedeutung...*, München 1914 (cfr. specialmente le pp. 24-42). Per le credenze legate alle quattro tempora cfr. J. BAUR, *Quatember in Kirche und Volk*, in «Der Schlern», 26 (1952), pp. 223-33.

[5] Che popolarmente i giorni delle tempora fossero ricollegati alla fertilità risulta da un passo di una predica di Abraham a Sancta Clara (*Der Narrenspiegel*, nuovamente edito... secondo l'edizione di Norimberga del 1709 da... K. Bertsche, M. Gladbach 1925, pp. 25-26). E. VON SCHWARTZ (*Die Fronleichnamsfeier in den Ofner Bergen* [*Ungarn*], in «Zeitschrift für Volkskunde», n. s., vol. II [1931], pp. 45-46) osserva che nella Germania meridionale durante i giorni delle tempora si svolgono processioni attraverso i campi, volte a ottenere da Dio raccolti prosperi. Cfr. inoltre J. BAUR, *Quatember...* cit., p. 230.

[6] Cfr. V. OSTERMANN, *La vita in Friuli* cit., I, p. 129.

[7] Cfr. F. DI MANZANO, *Annali del Friuli ossia raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, vol. VII, Udine 1879, pp. 177-78. Vedi inoltre A. BATTISTELLA, *Udine nel secolo XVI*, Udine 1932, p. 267.

l'arma dei benandanti nelle loro battaglie in difesa della fertilità dei campi sia, nelle descrizioni del Gasparutto, il viburno («paugnia») cioè «quella bachetta che portiamo dreto le croci nelle processioni delle Rogationi»: commistione di sacro e diabolico che costringe l'inquisitore a proibire al Gasparutto (e la proibizione è estesa anche ai suoi domestici) di «defferre paugnas» nelle processioni delle Rogazioni, e addirittura di tenerne in casa [8].

Non si vuol dire con questo, s'intende, che i contadini friulani della fine del '500 cercassero di salvare i frutti dei loro raccolti soltanto con processioni religiose o rimedi superstiziosi: ma la scrupolosa esecuzione dei lavori campestri poteva benissimo coesistere – e di fatto coesisteva – con la fiducia nelle virtú delle processioni ecclesiastiche o, eventualmente, nelle battaglie notturne vittoriosamente combattute dai benandanti. Non mancano, proprio in questi anni, e tra gli stessi contadini, affermazioni di sapore fortemente, e polemicamente, naturalistico: come quella, bellissima, di un contadino di Villa, in Carnia, Nicolò Pellizzaro, che l'Inquisizione condanna nel 1595 per aver sostenuto «che le beneditioni de sacerdoti quali fanno sopra i campi, et l'acqua benedetta, che sopra quelli se sparge il giorno dell'Epifania, non giovano in modo alcuno alle vite et alberi per fargli producere il frutto, ma solo il lettame, et l'industria dell'homo...» [9]. Ma anche qui sarà da vedere, piú che un'esaltazione «umanistica» del potere

[8] ACAU, «Sententiarum... liber primus», c. 95*r*. («Domestici» potrebbe naturalmente significare anche «familiari»). L'Ostermann registrò in Friuli la credenza che si possa far del male alle streghe unicamente battendole con rami di viburno (*paugne*) (*Usancis e superstizions del popul furlan*, in «Società Alpina Friulana, Cronaca del 1885-86, anno V e VI», Udine 1888, p. 125, cit. parzialmente anche in *Il Nuovo Pirona*... cit., voce «paugne»). La stessa credenza nel Bellunese: cfr. G. BASTANZI, *Le superstizioni delle Alpi Venete*, Treviso 1888, p. 14 nota 1 (cita da uno studio di A. Cibele Nardo sulle superstizioni bellunesi e cadorine).

[9] ACAU, «Sententiarum contra reos S. Officii liber tertius», c. 133*v*. Per il processo del Pellizzaro, cfr. ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1593 usque ad annum 1594 incl. a n. 226 usque ad 249 incl.», proc. n. 228. Un proverbio siciliano di contenuto analogo all'affermazione citata («Fa piú miracoli il concime che i santi») fu trascritto dal Nietzsche in un taccuino d'appunti (cfr. *Aurora e frammenti postumi* [*1879-1881*], in *Opere*, ed. Colli-Montinari, vol. V, t. I, Milano 1964, p. 468). Si tratta del resto di un luogo comune blasfemo: cfr. un esempio inglese del 1655, cit. in *The Oxford English Dictionary*, vol. I, p. 533 (voce «atheistically»).

dell'uomo sulla natura, il riflesso di una polemica religiosa: il Pellizzaro risulta infatti sospetto di luteranesimo, e la sua frase avrà voluto esprimere anzitutto disprezzo per i preti e le cerimonie cattoliche.

I benandanti, dunque, battono con rami di finocchio le streghe armate di rami di sorgo. Perché il sorgo sia l'arma delle streghe non è chiaro: a meno di non identificarlo con la scopa, loro tradizionale attributo (il cosidetto «sorgo da scope», una delle varietà di sorgo piú diffuse, è una sorta di saggina). È un'ipotesi quanto mai suggestiva – soprattutto alla luce di quanto si dirà sui convegni notturni delle streghe e dei benandanti come antecedente del sabba diabolico – ma da avanzare evidentemente con molta cautela. In ogni caso il sorgo sembra simboleggiare, per i benandanti, il potere malefico delle streghe. Il parroco di Brazzano, Bartolomeo Sgabarizza, riferisce questo dialogo avuto con il Gasparutto: «mi pregò ch'io non dovesse seminar nel mio orto del sorgo et che sempre ne vede ne gl'horti il cava, et maladisse chi il semina; et dicendo ch'io ne voleva seminar, esso comminciò a biastemar...» [10]. Al finocchio, invece – di cui erano note, anche nella medicina popolare, le virtú terapeutiche – viene attribuito il potere di tener lontane le streghe: il Moduco afferma che i benandanti mangiano aglio e finocchio «perché sonno contra li strigoni» [11].

Si può supporre che questo combattimento reinterpre-

[10] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 1*v*. Tra i contadini sloveni era ancora viva al principio di questo secolo la credenza che si dovessero sotterrare i pali, armi delle streghe, per impedire a queste ultime di combattere con i *Kerstniki* (individui corrispondenti ai benandanti friulani): cfr. F. S. KRAUSS, *Slavische Volkforschungen*, Leipzig 1908, pp. 41-42.

[11] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 6*r*. Per l'impiego del finocchio nella medicina popolare friulana, cfr. V. OSTERMANN, *La vita in Friuli* cit., I, p. 149. In particolare, il finocchio viene adoperato contro gli stregamenti nella Prussia orientale (cfr. A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3ª ed. riveduta da E. H. Meyer, Berlin 1900, pp. 101, 435). Cfr. anche O. VON HOVORKA e A. KRONFELD, *Vergleichende Volksmedizin*, I, Stuttgart 1908, pp. 132-33. Per la presenza della stessa credenza nel Béarn, cfr. H. BARTHÉTY, *La sorcellerie en Béarn et dans le pays basque...*, Pau 1879, p. 62. A Lucca nel '500 una guaritrice adopera un intruglio composto di finocchio e di ruta per curare una persona «pesta dai morti», cioè vittima di una malia: cfr. ASL, Cause Delegate, n. 25, c. 170*v* (per l'espressione «pesta dai morti», cfr. cap. II).

tasse, in certo modo razionalizzandolo, un piú antico rito di fertilità, in cui due schiere di giovani [12], impersonanti rispettivamente i demoni propizi della fertilità e quelli malefici della distruzione, si battevano simbolicamente sulle reni con rami di finocchio e di sorgo per stimolare il proprio potere generativo, e, per analogia, la fertilità dei campi della comunità [13]. A poco a poco il rito si sarebbe configurato come un vero e proprio combattimento, e dall'incerto esito della lotta tra le due schiere opposte sarebbe dipesa magicamente la fertilità dei campi e la sorte dei

[12] Sulla base delle testimonianze offerte dai processi contro i benandanti dovrà essere riesaminato il complesso problema del rapporto tra stregoneria e associazioni segrete giovanili (si noti che i benandanti entrano nella loro «compagnia» – e il termine stesso è significativo – in un'età precisa, corrispondente pressapoco all'inizio della virilità, e la abbandonano dopo un certo tempo; inoltre va sottolineato il carattere militare di questa sorta di associazione, provvista di un capitano, ecc.): su di esso cfr. soprattutto O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. I, Frankfurt am Main 1934; inoltre cfr. A. RUNEBERG, *Witches, Demons...* cit., pp. 59 sgg. In particolare, J. BAUR (*Quatember...* cit., p. 228) ricorda che a Bressanone varie Brüderschaften si riunivano e facevano processioni nei giorni delle tempora. Si noti che i due elementi or ora citati ricorrono, in diversa misura ma comunque episodicamente, nelle confessioni delle streghe. In esse si afferma spesso che l'iniziazione avviene in giovane età: con particolare accentuazione la strega lucchese Margherita di San Rocco dichiara di aver cominciato ad andare al sabba «di trenta anni, che prima non si può andare» (ASL, Cause Delegate, n. 175, c. 195*v*). Molto rari invece gli accenni a un ordinamento militare di streghe e stregoni: essi sembrano essere frequenti soltanto nei processi ungheresi, in cui si parla di capitani, caporali e compagnie di stregoni, che vanno ai convegni al suono di trombe, portando bandiere di seta nera (cfr. l'art. anonimo *Das Hexenwesen in Ungarn*, in «Das Ausland», a. LII, n. 41, 13 ottobre 1879, pp. 815-18, citato anche da W. SCHWARTZ, *Zwei Hexengeschichten aus Waltershausen in Thüringen nebst einem mythologischen Excurs über Hexen- und ähnliche Versammlungen*, in «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», XVIII [1888], pp. 414-15; cfr. inoltre H. VON WLISLOCKI, *Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologischen Mitteilungen*, München 1893, p. 112).

[13] Sul battere le reni e altre parti del corpo di un uomo o di un animale inteso come rito di fertilità, cfr. W. MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte* cit., I, pp. 251-303 («Der Schlag mit der Lebensrute»), e soprattutto le pp. 548-52, sulle finte battaglie rituali volte a procacciare fertilità. Com'è noto, il Mannhardt raccolse un gran numero di testimonianze, soprattutto tedesche, sull'uso di battere al principio della primavera o alla fine dell'inverno uomini o animali con piante o rami d'albero, uso che interpretò come cacciata degli spiriti maligni ostili alla vegetazione. In seguito questa interpretazione è stata rifiutata, e si è visto in queste battiture un rito magico volto a comunicare a uomini e animali le virtú dell'albero usato come frusta: cfr. S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris 1905, pp. 173-83; G. DUMÉZIL, *Le problème des Centaures...*, Paris 1929, pp. 217-18, ecc.

raccolti [14]. In una fase successiva questi riti avrebbero cessato di essere praticati apertamente, per vivere una vita precaria, tra onirica e allucinatoria, in ogni caso su un piano di pura interiorità – pur senza scadere nella mera fantasticheria individuale.

Ma queste sono mere ipotesi, che potrebbero essere confermate soltanto sulla base di testimonianze, che attualmente ci mancano, su fasi precedenti del culto. Nelle confessioni dei benandanti manca qualsiasi accenno che possa essere interpretato come un relitto di questo ipotetico rito originario. Piú plausibile è forse la connessione tra i combattimenti dei benandanti contro le streghe e le contese rituali tra Inverno e Estate (o Inverno e Primavera) che si rappresentavano, e ancora si rappresentano, in alcune zone dell'Europa centro-settentrionale [15]. Si pensi ad esempio agli ornamenti vegetali di cui sono drappeggiati i due contendenti, l'Inverno di rami di pino o altre piante invernali, l'Estate di spighe, di fiori e cosí via: nel sorgo e nel finocchio di cui parlano i benandanti, è forse possibile vedere qualcosa di analogo, per quanto le due piante germoglino nella stessa stagione? Soprattutto, va notato che la contesa tra Inverno e Estate si lega, in alcune zone, a un rito presumibilmente piú antico, quello della cacciata della Morte, o della Strega [16]. In questo rito, inteso senza dubbio a procurare fertilità ai raccolti, un

[14] Si può pensare a un rito analogo a quello praticato dagli Eschimesi, descritto dal FRAZER (*Il ramo d'oro* cit., II, p. 99): all'avvicinarsi dell'inverno, due schiere, formate rispettivamente dalle persone nate in inverno e da quelle nate in estate, fanno una gara di forza: se è la seconda schiera a vincere, si può sperare in una buona stagione (il valore di questa testimonianza è stato piú volte sottolineato, per esempio da M. P. NILSSON, *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, Tübingen 1914, «Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart», s. III, fasc. 17-18, p. 29). Va da sé che per il nostro problema un accostamento di questo tipo non prova nulla.

[15] Cfr. W. LIUNGMAN, *Der Kampf zwischen Sommer und Winter*, «Academia Scientiarum Fennica, FF Communications», n. 130, Helsinki 1941 (con ricchissima documentazione). Il Liungman suppone che il rito abbia origini molto antiche (addirittura la lotta tra le divinità mesopotamiche Tiamat e Marduk); di parere diverso W. LYNGE, *Die Grundlagen des Sommer- und Winterstreitspieles*, in «Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde», n. s., vol. 2, serie completa vol. 51, 1948, fasc. 1-2, pp. 113-46.

[16] Il Frazer ricollegò questi riti allo «spirito della vegetazione» postulato dal Mannhardt (cfr. *Il ramo d'oro* cit., II, pp. 96-97).

fantoccio (la Morte, o la Strega) viene bastonato, bersagliato di pietre, e poi cacciato solennemente dal villaggio. Esiste un'analogia tra questo allontanamento simbolico della cattiva stagione, e le battiture inferte dai benandanti alle streghe? È possibile; ma accanto a queste analogie troviamo differenze non trascurabili. Anzitutto, la contesa rituale tra Inverno e Estate si celebrava dappertutto una sola volta all'anno, mentre i benandanti asserivano di combattere con le streghe quattro volte all'anno (le quattro tempora); in secondo luogo – e ciò è anche piú importante – il contenuto dei due riti appare completamente diverso. Nelle contese tra Inverno e Estate è simboleggiato un pacifico avvicendarsi di stagioni, e la vittoria dell'Estate è inevitabile [17]; al contrario, i combattimenti tra benandanti e streghe sono uno scontro dall'esito incerto tra prosperità e carestia, una lotta vera, anche se condotta con un preciso rituale. Qui la contrapposizione tra vecchia e nuova stagione è vissuta drammaticamente, come una contesa che decide della stessa sopravvivenza materiale della comunità [18].

[17] Un'eccezione al riguardo è costituita da una variante praticata nell'isola di Man, in cui la battaglia tra regina di maggio e regina dell'inverno è una lotta reale, dall'esito non predeterminato (cfr. W. LIUNGMAN, *Der Kampf...*, pp. 70-71). Notevole anche la testimonianza riferita da E. HOFFMANN-KRAYER (*Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch*, in *Kleine Schriften zur Volkskunde*, a cura di P. Geiger, Basel 1946, p. 166): in talune zone della Svizzera la cerimonia della cacciata dell'Inverno, che si svolge il primo marzo ed è accompagnata da una battaglia rituale tra due schiere di giovani, è praticata «per far crescer l'erba» – elemento embrionalmente magico in cui è forse da vedere un residuo di riti piú antichi.

[18] «Quest'anno saria stato molto penurioso in tanto che i poverelli sariano morti dalla fame quando la providenza divina non havesse aperti i granai dell'Alemagna dei quali uscí tanto frumento, sigalla, orzo e frumentone che bastò a satollar gli affamati. Due donnicciuole però in una villa sotto Udine, si disse, che furono trovate morte dalla fame con la bocca piena di erbe selvaggie» (CRISTOFORO DI PRAMPERO, *Cronaca del Friuli dal 1615 al 1631*, Udine 1884 [per nozze Marangoni-Masolini-Micoli], pp. 26-27 [anno 1618]). Leggendo le cronache friulane di questo periodo ci si imbatte di continuo in testimonianze analoghe, che ritraggono eloquentemente la condizione, piú che precaria, miserabile dei contadini della regione. Cfr. anche le deliberazioni del Maggior Consiglio udinese, in cui è continuamente presente la minaccia della carestia (BCU, *Annalium libri* mss.). Riferisce un'interessante testimonianza della fine del '500 A. BATTISTELLA, *Udine...* cit., p. 302.

14. A questo rito agrario, apparentemente compiuto in se stesso, autosufficiente nelle sue motivazioni interne, si sovrappone, nelle confessioni di questi benandanti, un complesso cultuale di origine ben diversa. Tanto il Moduco che il Gasparutto asseriscono di non poter parlare dei convegni notturni a cui partecipano perché in questo modo si andrebbe contro la volontà di Dio; e il Moduco precisa: «noi andiamo in favor di Christo et li strigoni del diavolo». La compagnia dei benandanti è cosa divina, quasi un contadinesco esercito della fede istituito da Dio («noi credemo che sia dato da Iddio, perché noi combattemo per la fede de Christo»): a capo di essa vi è, secondo il Gasparutto, un angelo del cielo; in essa, a dire del Moduco, si nominano piamente Iddio e i santi, e chi ne fa parte è certo di andare, dopo morto, in paradiso.

Il contrasto tra il combattere «per amor delle biave» e il combattere «per la fede de Christo» è stridente. Certo, in questa religiosità popolare cosí composita, contesta di apporti svariatissimi, un simile sincretismo non stupisce. Ma ci si chiede il perché di questa cristianizzazione dei riti agrari compiuti dai benandanti – indubbiamente «spontanea», in questo periodo, e diffusa, come si vedrà, in tutto il Friuli. Forse, in un tempo remoto questa cristianizzazione fu assunta come una maschera, per occultare agli occhi della Chiesa un rito poco ortodosso (cosí le corporazioni giovanili celebranti antichi riti di fertilità si ponevano sotto la protezione di un santo patrono) [1]; oppure, l'antico rito agrario venne a poco a poco rivestito di una motivazione cristiana da chi unificava ingenuamente la buona causa della fertilità dei campi con la santa causa della fede di Cristo. Si può, infine, supporre che di fronte alla progressiva assimilazione (che esamineremo in seguito) di elementi diabolici da parte dei nemici stregoni, i benandanti abbiano spontaneamente e parallelamente identificato la loro causa con quella della fede.

[1] Sulle corporazioni giovanili in Italia manca uno studio soddisfacente. Si può vedere, con estrema cautela, il farraginoso e dilettantesco zibaldone di G. C. POLA FALLETTI DI VILLAFALLETTO, *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origini*, 4 voll., Milano 1939-43.

Forse ognuna di queste ipotesi è parzialmente vera. È certo, comunque, che il tentativo di cristianizzazione non ebbe (non poteva avere) successo, e non fu certo accolto favorevolmente dall'Inquisizione. Nel giro di pochi decenni esso scompare. Nel coacervo di credenze di cui i benandanti si facevano portatori coesistevano due nuclei fondamentali: un culto agrario (che costituiva, verosimilmente, il nucleo piú antico) e un culto cristiano, piú un certo numero di elementi assimilabili alla stregoneria. Non compreso il primo dagli inquisitori, rifiutato nettamente il secondo, questo gruppo composito di miti e di credenze doveva sfociare, in mancanza di altri sbocchi, inevitabilmente nella terza direzione.

15. Si è parlato finora dei benandanti. È giunto il momento di esaminare i loro avversari: le streghe e gli stregoni. Essi emergono dalle confessioni del Gasparutto e del Moduco anzitutto attraverso la contrapposizione – una contrapposizione anche qui fisica, tangibile – con i benandanti: «il nostro [capitano] era alquanto bianco in viso, et quel altro brunotto», «il banderaro nostro porta una bandiera di hermesino bianco, dorata, con un leone;... la bandiera de strigoni è di ermesino rosso con quattro diavoli negri, indorata»[1]. Ma cosa fanno streghe e stregoni nei loro convegni? Oltre a combattere con i benandanti, «ballano et saltano», dice il Gasparutto. Non c'è traccia – lo si è già notato – degli elementi che imprimono uno stigma diabolico sul sabba tradizionale: la presenza del demonio, la profanazione dei sacramenti e l'apostasia della fede. Certo, non mancano alcuni indizi di uno slittamento in direzione del sabba – i diavoli effigiati sulla bandiera degli stregoni, e l'affermazione del Moduco: «noi andiamo in favor di Christo et li strigoni del diavolo». Ma sono elementi isolati, e forse acquisiti tardivamente. Ciò che caratterizza questi stregoni non è un crimine teologicamente definito, bensí l'apportare la distruzione dei raccolti e la carestia, e il gettar malefici sui bambini. Ma

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 10*v*, 6*r*.

anche in questo secondo caso essi devono vincere la strenua opposizione dei benandanti. Il figlio del mugnaio Pietro Rotaro era stato «dalle streghe fatturato, ma... nel tempo della fatura andorono li vagabondi et lo cavorono di mano alle dette streghe». I benandanti, infatti, riconoscono immediatamente chi è vittima di una fattura: «l'appare, – dice il Gasparutto, – perché si vede che non li lassano niente di carne adosso,... et restano secchi secchi secchi, altro che la pelle e l'osso». E se si giunge in tempo si può cercare di salvare il bambino fatturato: basta pesarlo per tre giovedí consecutivi, e «mentre si pesa il putto con la stadera, il capitano de benandanti con la stadera tormenta il strigone che l'ha guasto, a tal che lo fa anco morire;... quando il putto va crescendo di peso... il strigone va callando et more, et se il putto cala, et il strigone vive» [2].

Il fatto che questo processo sia la prima testimonianza friulana a noi nota sui convegni delle streghe può considerarsi un caso. Ma la coincidenza diventa singolare e verosimilmente non piú casuale, allorché vediamo che bisogna aspettare il 1634 (e piú di ottocentocinquanta tra processi e denunce al Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia) per imbatterci in una testimonianza piena sul sabba diabolico tradizionale. Prima di allora incontriamo, sí, molte descrizioni di convegni notturni di streghe e stregoni: ma in essi – e lo vedremo – troviamo sempre presenti i benandanti, e riferiti esclusivamente riti eccentrici simili a quelli descritti dal Gasparutto e dal Moduco. È un parallelismo troppo costante, troppo durevole per essere attribuito al caso. Anche in Friuli dev'essersi svolta una vicenda analoga a quella documentata per un'altra zona della penisola, il Modenese [3]: un lento, progressivo modificarsi, sotto la pressione inconsapevole degli inquisitori, di antiche credenze popolari, che infine si coagularono nello stampo preesistente del sabba diabolico. A Modena i primi

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 11*v* - 12*r*.

[3] Mi servo di Modena come termine di confronto data la ricchezza di materiale inquisitoriale conservato in quell'archivio. Purtroppo le serie di processi dell'Inquisizione conservate in archivi italiani accessibili sono, com'è noto, pochissime.

accenni ai convegni notturni delle streghe riguardano infatti non l'adorazione del demonio ma il culto di una misteriosa divinità femminile, Diana – presente, come si sa, nell'Italia settentrionale almeno dalla fine del '300 [4] – per di piú testimoniato in una fase ancora innocuamente magica; e quando di una strega (nominata in un processo del 1498, ma non chiamata in giudizio) viene detto che andava «in striacium», cioè al sabba, si descrive un tranquillo raduno notturno di individui riuniti fino all'alba a mangiare «navones cuiusdam agri vel orti» [5]. Bisogna aspettare il 1532 per incontrare descrizioni di profanazione della croce e dell'ostia consacrata, accoppiamenti con demoni e cosí via: e si noti che in questo contesto è ancora presente, per quanto trasformata, la figura di Diana [6].

Come si vede, l'affermazione del sabba diabolico nel Modenese precede di molto – addirittura di un secolo – l'analoga vicenda friulana. Anche qui si fa sentire quella che abbiamo chiamato «marginalità» del Friuli, nonché, forse, la maggiore complessità e vitalità delle credenze dei benandanti in confronto al culto di Diana (culto di cui quelle sono, come vedremo, una diramazione). Ma in entrambi i casi sembra lecito affermare che la credenza nel sabba diabolico è qualcosa di inizialmente estraneo alla mentalità popolare. Certo, anche se questa constatazione dovesse estendersi a molte altre zone, il problema dell'origine del sabba diabolico sussisterebbe ugualmente. Probabilmente lo schema inquisitoriale rispecchia, codificandole, le credenze germogliate in alcune zone sul terreno della dissoluzione del catarismo (dal quale deriverebbero gli elementi originariamente dualistici, poi diabolici): al-

[4] Cfr. E. VERGA, *Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV*, in «Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere», s. II, vol. 32 (1899), pp. 165-88, e G. BONOMO, *Caccia*... cit., *passim*.

[5] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3°, c. 14*v*.

[6] *Ibid.*, libro 5°, cc. 44*r* - 46*v* (Domenica Barbarelli da Novi, processata nel 1532, dichiara di andare «ad cursum Diane», dove per ordine della «domina ludi» profana la croce e danza coi demoni); b. 2, libro 5°, cc. 87*v*, 89*r* (Orsolina la Rossa, di Gaiato, processata nel 1539, confessa sotto la tortura di essersi recata al sabba, di avervi rinunciato alla fede e al battesimo, e di avervi visto, oltre a uomini e donne intenti a danze e banchetti, «quedam mulier» – senza dubbio la «domina ludi» – che le aveva ordinato di non mangiar nulla se voleva rimanere).

cuni processi tenuti a Tolosa nel 1335 sembrano consentire un'ipotesi di questo tipo. In ogni caso, essa coinvolge troppi problemi per essere discussa qui [7].

16. Quello contro il Gasparutto e il Moduco è il primo di una lunga serie di processi contro benandanti (uomini e donne) che affermano di combattere la notte con streghe e stregoni per ottenere la fertilità dei campi e la prosperità dei raccolti. Questa credenza (di cui abbiamo accennato le presumibili origini rituali) non ricorre, per quanto ci è noto, in alcuno degli innumerevoli processi per stregoneria o superstizione svoltisi al di fuori del Friuli. L'unica, straordinaria eccezione è data dal processo contro un lupo mannaro lituano, svoltosi a Jürgensburg nel 1692 – piú di un secolo, dunque, dopo il processo contro il Gasparutto ed il Moduco, e all'altro capo d'Europa [1].

L'accusato, Thiess, un vecchio piú che ottantenne, confessa apertamente ai giudici che l'interrogano di essere un lupo mannaro (*wahrwolff*). Ma il suo racconto si discosta molto dall'immagine della licantropia diffusa nella Germania settentrionale e nei paesi baltici. Il vecchio dice di aver avuto in passato il naso rotto da un contadino di Lemburg, Skeistan, morto ormai da tempo. Skeistan era uno stregone: e insieme con i compagni aveva portato i germogli del grano nell'inferno, perché le messi non crescessero. Accompagnato dagli altri lupi mannari, Thiess si era recato nell'inferno e aveva lottato con Skeistan.

[7] Cfr. J. HANSEN, *Quellen*... cit., pp. 451-53. L'importanza di questi processi è stata sottolineata, tra gli altri, da H. CH. LEA (*A History of the Inquisition of Spain* cit., t. IV, p. 207 nota). Il problema dei rapporti tra i residui delle eresie medievali e la nascente stregoneria non è stato ancora trattato adeguatamente. Il tentativo d'interpretazione di A. Runeberg, che ha utilmente raccolto la maggior parte degli scarsi dati disponibili sulla questione (cfr. *Witches, Demons*... cit., soprattutto pp. 26 sgg.), è ben poco convincente.

[1] Cfr. H. VON BRUININGK, *Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren*, in «Mitteilungen aus der livländischen Geschichte», vol. 22 (1924), pp. 163-220. Il merito di aver messo in circolazione questo documento, apparso in una sede cosí poco ovvia, è di O. Höfler che ne ripubblicò una parte, commentandola, in appendice a *Kultische Geheimbünde*... cit., pp. 345-57.

Questi, armato di un manico di scopa (l'attributo tradizionale delle streghe) avvolto in code di cavallo, aveva, in quell'occasione, colpito al naso il vecchio. Non si era trattato di uno scontro occasionale. Tre volte all'anno, nelle notti di santa Lucia prima di Natale, di Pentecoste e di san Giovanni, i licantropi si recano a piedi, in forma di lupi, in un luogo situato «alla fine del mare»: l'inferno. Là essi lottano col diavolo e con gli stregoni, battendoli con lunghe fruste di ferro, e inseguendoli come cani. I lupi mannari – esclama Thiess – «non possono soffrire il diavolo». I giudici, presumibilmente stupiti, chiedono spiegazioni. Se i licantropi non possono soffrire il diavolo, perché si trasformano in lupi e scendono nell'inferno? Perché, spiega il vecchio Thiess, in questo modo essi possono riportare sulla terra ciò che gli stregoni hanno rubato – bestiame, grano e altri frutti della terra. Se non lo facessero, si verificherebbe ciò che era appunto avvenuto l'anno precedente: avendo tardato a scendere nell'inferno, i lupi mannari avevano trovato le porte sbarrate e non erano riusciti a riportare indietro il grano e i germogli sottratti dagli stregoni. Per questo l'annata precedente era stata cosí cattiva. Quell'anno invece le cose erano andate diversamente, e, sempre grazie ai lupi mannari, il raccolto di orzo e di segala, nonché una ricca pesca, erano assicurati.

A questo punto i giudici chiedono dove vanno i lupi mannari dopo morti. Thiess risponde che essi sono sepolti come l'altra gente, ma le loro anime vanno in cielo; quanto alle anime degli stregoni, il diavolo le prende con sé. I giudici sono visibilmente sconcertati. Com'è possibile, chiedono, che le anime dei lupi mannari ascendano a Dio, se essi non servono Dio, bensí il diavolo? Il vecchio nega recisamente: i lupi mannari non servono affatto il diavolo. Il diavolo è a tal punto loro nemico che essi, simili a cani – perché i lupi mannari sono i cani di Dio – lo inseguono, gli dànno la caccia, lo sferzano con fruste di ferro. Essi fanno tutto ciò per il bene degli uomini: senza la loro opera il diavolo ruberebbe i frutti della terra e il mondo intero ne rimarrebbe privo. Non sono soltanto i lupi mannari lituani a combattere con il diavolo per i raccolti: cosí

fanno anche i lupi mannari tedeschi, che però non sono membri della loro compagnia, e si recano in un loro inferno particolare; e lo stesso fanno i lupi mannari russi, che in quell'anno e nell'anno precedente avevano procurato alla loro terra un raccolto prospero e abbondante. Allorché, infatti, i lupi mannari sono riusciti a strappare al diavolo i germogli di grano rubati, li gettano nell'aria perché cadano su tutta la terra, sui campi dei poveri e su quelli dei ricchi.

A questo punto, com'era prevedibile, i giudici cercano di strappare a Thiess l'ammissione di aver stretto un patto col diavolo. Inutilmente il vecchio ripete, con monotona ostinazione, che lui e i suoi compagni sono «cani di Dio» e nemici del diavolo, che essi proteggono gli uomini dai pericoli e garantiscono la prosperità dei raccolti. Viene chiamato il parroco, che lo redarguisce e cerca di fargli abbandonare gli errori e le diaboliche menzogne con cui ha cercato di velare i propri peccati. Ma anche questo tentativo è inutile. In uno scatto d'ira Thiess grida al parroco che è stufo di sentir parlare delle sue cattive opere: sono migliori di quelle del parroco, e del resto lui, Thiess, non sarà né il primo né l'ultimo a commetterle. Cosí il vecchio persiste nelle sue convinzioni e rifiuta di pentirsi; il 10 ottobre 1692 è condannato a dieci colpi di frusta per le superstizioni e le idolatrie commesse.

Qui non si tratta, è chiaro, di analogie piú o meno vaghe, o della ripetizione di archetipi religiosi metastorici [2]. Le credenze del vecchio lupo mannaro Thiess sono sostanzialmente identiche a quelle emerse nel processo dei due benandanti friulani. La lotta a colpi di bastone (perfino il particolare dei manici di scopa di cui sono armati gli stregoni lituani richiama i rami di sorgo, o saggina, usati dagli stregoni del Friuli) in determinate notti per ottenere

[2] O. HÖFLER (*Kultische Geheimbünde...* cit., p. 352), oltre a richiamare a proposito di questo processo le battaglie rituali tra Inverno e Primavera (vedi sopra, pp. 32-33), inserisce le credenze in esso documentate nel complesso mitico-cultuale di Balder-Attis-Demetra-Persefone-Adone. Per l'interpretazione in chiave archetipica delle «lotte rituali» tra Estate e Inverno, cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Torino 1954, pp. 333-36, che aderisce alle conclusioni di Liungman a questo riguardo.

la fertilità dei campi, minuziosamente, concretamente specificata – cosicché in Friuli si lotterà per le viti, in Lituania per l'orzo e la segala; infine, il combattimento per la fertilità inteso come opera non solo tollerata ma protetta da Dio, che addirittura garantisce il paradiso alle anime di coloro che vi partecipano, tutto ciò non consente dubbi. È evidente che ci troviamo di fronte a un unico culto agrario, che, a giudicare da queste sopravvivenze cosí lontane tra loro – la Lituania, il Friuli – dovette essere diffuso anticamente in un'area ben piú vasta, forse nell'intera Europa centrale. Queste sopravvivenze, d'altra parte, possono spiegarsi o con la posizione marginale del Friuli e della Lituania rispetto al centro di diffusione di queste credenze, oppure con un influsso, in entrambi i casi, di miti e tradizioni slave. Il fatto che, come vedremo, in zona germanica si abbiano tracce molto sbiadite del mito dei combattimenti notturni per la fertilità, farebbe propendere per la seconda ipotesi. Ma soltanto ricerche approfondite potranno risolvere questo problema.

Ma non sono soltanto le credenze del vecchio Thiess a richiamare quelle dei benandanti friulani. Anche la reazione dei giudici di Jürgensburg ricalca fin nei particolari quella degli inquisitori di Udine: entrambi rifiutano con stupore e indignazione il vanto paradossale dei benandanti, di essere paladini della «fede de Christo», e dei lupi mannari, di essere «cani di Dio». Entrambi cercano di identificare i benandanti e i lupi mannari con gli stregoni seguaci e adoratori del diavolo. C'è, tuttavia, una differenza da sottolineare. Il Gasparutto ed il Moduco erano, per quanto sappiamo, i primi benandanti processati dal Sant'Uffizio; il nome stesso di «benandanti» era ignoto agli inquisitori. Solo a poco a poco i benandanti assumeranno le caratteristiche degli stregoni diabolici. Nel processo lituano della fine del '600 assistiamo al fenomeno opposto. La figura e gli attributi negativi dei lupi mannari, feroci distruttori di armenti, erano ben noti ai giudici di Jürgensburg. Ma dai racconti del vecchio Thiess emerge un'immagine completamente diversa: i lupi mannari sono presentati come difensori dei raccolti e perfino del bestiame contro le insidie sempre rinnovate dei nemici

della prosperità degli uomini e della fertilità della terra, cioè il diavolo e gli stregoni. Questo riemergere di credenze verosimilmente molto piú antiche si spiega, con ogni probabilità, con il fatto che alla fine del '600 i giudici lituani avevano cessato di servirsi della tortura e perfino delle domande suggestive nei confronti degli imputati [3]. Che questa immagine positiva dei lupi mannari fosse ben piú antica della fine del '600, è provato anzitutto dalla veneranda età di Thiess: verosimilmente egli aveva dovuto apprendere queste credenze nella sua, ormai remota, infanzia – il che ci porta già agli inizi del '600. Ma c'è un indizio ancora piú probante. A metà del '500 il Peucer, dilungandosi sui licantropi e sulle loro straordinarie prodezze, inserí nel suo *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* un aneddoto su un giovane di Riga, che, nel corso di un convito, era caduto improvvisamente supino sul pavimento. Uno dei presenti riconobbe immediatamente in lui un lupo mannaro. Il giorno seguente il giovane raccontò di aver combattuto con una strega che si aggirava in forma di farfalla infuocata: i lupi mannari, infatti (commenta il Peucer) si vantano di tener lontane le streghe [4]. Si tratta, dunque, di una credenza antica: ma, come in Friuli per i benandanti, i tratti originariamente positivi dei lupi mannari dovettero a poco a poco, sotto la pressione esercitata dai giudici, scomparire o snaturarsi nell'immagine orrenda dell'uomo-lupo devastatore di armenti.

In ogni modo, sulla base di questo sorprendente parallelo lituano, è lecito affermare l'esistenza di una connessione, non analogica ma reale, tra benandanti e sciamani. Le estasi, i viaggi nell'al di là a cavallo di animali o in forma di animali (lupi, o, come vedremo in Friuli, farfalle o

[3] L'osservazione è del Von Bruiningk, nell'introduzione al documento cit., p. 190. Lo stesso Von Bruiningk osserva che i particolari del racconto del vecchio non ricorrono in nessuna delle fonti a lui note (H. VON BRUININGK, *Der Werwolf in Livland*... cit., pp. 190-91).

[4] C. PEUCER, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*..., Witebergae 1580, pp. 133*v* - 134*r*. Il passo era già stato citato dal Von Bruiningk. Si noti che il Peucer inserisce la discussione del problema dei licantropi in una sezione dedicata agli «ecstatici» (per i quali cfr. piú avanti, p. 63).

topi) per recuperare i germogli del grano o comunque per assicurare la fertilità dei campi: questi elementi, a cui si aggiungono, come vedremo subito, la partecipazione alle processioni dei morti, che procura ai benandanti virtú profetiche e visionarie, si compongono in un quadro coerente, che richiama immediatamente i culti degli sciamani. Ma rintracciare i fili che legano queste credenze al mondo baltico o slavo esorbita evidentemente dai confini di questa ricerca. Torniamo, quindi, al Friuli.

Capitolo secondo

Le processioni dei morti

1. Verso la fine dell'anno 1581 perviene all'inquisitore generale di Aquileia e Concordia, fra' Felice da Montefalco, una denuncia contro una donna di Udine, Anna vedova di Domenico Artichi detta la Rossa, che afferma di vedere i morti e di parlare con loro. L'accusa viene ampiamente confermata nel corso degli interrogatori dei testimoni. Risulta che Anna era andata a trovare una donna di Gemona, Lucia Peltrara, nell'ospedale dov'era ricoverata, dicendole di aver «visto» al santuario di Santa Maria della Bella una figlia morta della stessa Peltrara, avvolta in un lenzuolo e «scavigliata». La morta l'aveva pregata di riferire alla madre le sue estreme volontà: donare una camicia a una certa Paola, e compiere pellegrinaggi in alcuni santuari vicini. La Peltrara era rimasta «sospesa fra sí et no»; poi, travagliata dai rimorsi, spinta dalle esortazioni delle amiche («dalla [la camicia] in ogni modo, che va per l'amor de Iddio») e dalle insistenze di Anna la Rossa, aveva esaudito i desideri della figlia scomparsa, mettendosi finalmente l'anima in pace [1]. Un'altra teste, Aurelia di Gemona, conferma gli straordinari poteri di Anna, che ha saputo riferire, pur non avendovi assistito, i particolari di una lite tra due fratelli avvenuta la notte precedente, dichiarando di averli appresi dalla madre morta dei contendenti, che, presente al litigio, cercava, invisibile a tutti, di metter pace. In generale, tutti sanno che Anna la Rossa vede i morti, e lei stessa non ne fa mistero [2].

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581 usque ad annum 1582: incl. a n. 93 ad 106 incl.», proc. n. 98, c. 1*v*.
[2] *Ibid.*, c. 2*r*.

Allora Anna viene interrogata – è il 1° gennaio 1582 – dal Sant'Uffizio. Dapprima elude le domande dell'inquisitore; poi ammette che «piú et piú persone» le hanno chiesto se abbia visto i loro morti, ma lei li ha mandati via in malo modo. È una difesa debole: messa alle strette, Anna «nesciebat quid dicere». Viene rimandata a casa, e il giorno seguente l'interrogatorio riprende. Le schermaglie della donna durano poco; ben presto deve ammettere di aver riferito alla Peltrara l'apparizione della figlia in cambio di cinque soldi: «per poter sostenir mio marito e miei figlioli», si scusa. Cosí, ha raccontato la lite occorsa tra i due fratelli per ottenere «qualche boccone di pane».

L'inquisitore tuttavia non è soddisfatto, vuol veder chiaro nella faccenda: «havete saputo dire quel tanto che si fa in casa d'altri di notte: come l'havete saputo? che arte è questa?» Anna «nesciebat quid dicere». Ciò, l'avverte fra' Felice, la rende gravemente sospetta di stregoneria; e Anna scoppia a piangere («lacrimabatur valde»): «non si trovarà mai ch'io facci medicine et ch'io sia striga». Eppure, incalza l'inquisitore, essa ha detto a uno «che la madre sta allegra, et che va a Santa Maria della Bella et che mena Terentia per la mano», a un altro che «maestro Battista va con il capo basso, sospeso, senza dir niente». Come ha appreso questi particolari, dove ha visto queste persone morte? «L'ò cavato da mio cervello», risponde Anna. E, visto che non è possibile ottenere da lei una confessione, viene lasciata andare, con l'obbligo di tenersi a disposizione del Sant'Uffizio [3].

Ma fra' Felice non cessa di indagare sul caso. Il 7 marzo chiama di nuovo a testimoniare Lucia Peltrara. Costei fornisce nuovi particolari sulle virtú di Anna, aggiungendo che «essa... va dicendo che noi altri non potiamo veder gli morti, ma ben lei, perché è nata sotto tal pianeto; et dice anco, se alcuno havesse desiderio di vedere il padre o la madre morta, che lei ge li havria fatto vedere, ma che dubitava che, vedendoli, per paura non gli succedesse qualche male» [4].

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 98 cit., cc. *3r-v*.
[4] *Ibid.*, c. *4r*.

Fin qui sono emersi fatti abbastanza chiari. Anna la Rossa cerca, a quanto pare, di alleviare la miseria sua e della sua famiglia valendosi di un desiderio comunissimo e insieme inappagabile, dove s'intrecciano l'istintiva incapacità di pensare un essere umano scomparso senza prestargli la vita che non ha piú, e l'ansia, legata alla speranza precisa in una sopravvivenza oltre la tomba, di sapere qualcosa del destino dei propri cari defunti. Ma è, questo, un desiderio velato di rimorso: il rimorso di non avere corrisposto in vita a quanto quegli esseri si attendevano da noi, qui alleviato e acuito insieme dal pensiero di poter fare qualcosa per loro, addirittura di poterne modificare in qualche modo la sorte ultraterrena. Per questo Lucia Peltrara esaudisce l'estrema volontà che le è stata comunicata da Anna la Rossa: forse la camicia data in elemosina e i pellegrinaggi ai santuari abbrevieranno le pene della figlia. Colui che si è rivolto ad Anna per sapere della propria madre morta, avrà gioito nell'apprendere che essa «sta allegra», mentre si saranno addolorati i parenti di quel maestro Battista, che nell'altro mondo va «con il capo basso, sospeso, senza dir niente». Da questo gioco di sentimenti contrastanti Anna la Rossa spreme ora cinque soldi, ora un boccone di pane. È un comportamento lineare, apparentemente privo di complessità, che tuttavia si carica di implicazioni impreviste alla luce di alcune ulteriori testimonianze.

Aurelia di Gemona, interrogata nuovamente il 7 marzo, afferma infatti che Anna «diceva che la sapeva assai cose, che essi morti ge le dicevano, ma che quando la diceva qualche cosa di quelle, che la battevano fortamente con quelle canne di sorgo che sogliono nascer per gli horti». E aggiungeva che «nelli veneri et sabbati si bisognava conciar a buon'hora li letti, perché in tali giorni li morti sogliono venir strachi a buttarsi sopra il letto di casa loro» [5]. Non basta: la denuncia che aveva suscitato le indagini sul conto di Anna la Rossa terminava affermando che «questa donna mentre viveva il suo marito piú volte di notte la chiamava, et con li comedi la urtava, et lei era co-

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 98 cit., c. 5r.

me morta, perché diceva che il spirito se ne era andato al suo viaggio et cosí il corpo restava come morto; et ritornato che era il spirito, diceva al suo marito che quando la trovava piú in quel modo non li dovesse dare impazzo, perché sentiva gran pena et tormento: et cosí il marito la tolse in pratica et la lasciava in pace» [6].

Emerge da questi elementi una connessione di significato ancora oscuro con le confessioni dei benandanti. Non viene detto che Anna la Rossa sia una benandante [7], anzi il termine non viene neppure pronunciato. Ma il letargo in cui Anna cade periodicamente, accompagnato dall'uscita dello spirito dal corpo rimasto come morto, richiama tanto i racconti dei benandanti (si ricordi la deposizione della moglie del Gasparutto) quanto quelli delle streghe: come Anna, la strega lucchese Polissena di San Macario, soggetta a improvvisi e profondi svenimenti, diceva alla suocera che aveva cercato di farla rinvenire: «quando io sto in quella forma che stavo ier sera non mi date noia, perché mi fate piú male che bene» [8]. Inoltre Anna la Rossa, recandosi in spirito a vedere i morti, apprende da essi cose che non può ridire se non vuol essere battuta con le canne di sorgo che crescono negli orti – l'arma con cui gli stregoni puniscono i benandanti che non hanno mantenuto il segreto sui convegni notturni. Come gli stregoni descritti dai benandanti, infine, i morti entrano in determinati giorni nelle case per ristorarsi. Sono elementi sparsi, che non si compongono ancora in un disegno compiuto: ma che una connessione generale esista, sembra indubbio.

Un presentimento di questa connessione balenò anche all'inquisitore incaricato di portare a termine il caso di Anna la Rossa – quello stesso fra' Felice da Montefalco che poco tempo prima aveva condannato a sei mesi di carcere i due benandanti? È impossibile rispondere con sicurezza. Udite le nuove testimonianze egli ordina, minac-

[6] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 98 cit., cc. *7r-v*.

[7] Nel processo n. 64 cit., il Moduco, rispondendo a una domanda dell'inquisitore, aveva detto: «non vi sonno tra noi delle donne, ma ben è vero che ci sonno donne benandanti, et vanno donne contra donne» (c. *6r*).

[8] Cfr. sopra, p. 29, nota 7.

ciando in caso di disubbidienza la scomunica «latae sententiae», che Anna la Rossa si presenti entro tre giorni al tribunale del Sant'Uffizio per riferire su fatti che, se fossero accertati, la renderebbero sospetta in materia di fede. Ma Anna non si trova: è andata, pare, a Spilimbergo. Il marito e la figlia vengono a implorare una proroga della data di presentazione, poiché Anna è lontana e non può essere avvertita entro cosí breve tempo. La supplica viene accolta, e il termine spostato ad un mese. Il 30 marzo 1582 Anna si mette spontaneamente a disposizione dell'inquisitore, che la congeda, imponendole di ripresentarsi alla fine della settimana di Pasqua [9]. Ma di questa nuova comparsa non vi sono tracce. Il processo rimase in tronco, e il nuovo inquisitore, fra' Evangelista Sforza, nell'ordinare le carte trasmessegli dal predecessore, notò l'anomalia. Un appunto di mano ignota inserito tra le carte del processo riassume brevemente i risultati degli interrogatori, concludendo: «Forsitan bonum erit melius corroborare processum saltem de fama» [10]. È una velata critica al modo in cui si era svolta l'istruttoria nei confronti di Anna la Rossa? Certo, sembra indicare un proposito di continuare e portare a termine il processo. Ma evidentemente esso non stava troppo a cuore neppure al nuovo inquisitore. Il 1° febbraio 1585 (dopo tre anni) si trovarono riuniti a Udine, nella chiesa di San Giovanni a Platea, Paolo Bisanzio, vicario generale del patriarca di Aquileia, l'inquisitore generale di Aquileia e Concordia fra' Evangelista Sforza, Pietro Gritti, luogotenente della Patria del Friuli ed altri personaggi di minor conto. In quest'occasione il tribunale del Sant'Uffizio «cum ad expeditionem iam tandem devenire intenderet... presentis processus», ed essendo il processo stesso «parvi... emolumenti», diede mandato all'inquisitore di concluderlo personalmente allorché, per altre faccende, avesse dovuto recarsi a Gemona [11]. In ogni caso questa conclusione non venne mai.

[9] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 98 cit., cc. *5r* - *6r*. Nel 1582 la Pasqua cadeva il giorno 15 aprile.
[10] *Ibid.*, carta non numerata.
[11] *Ibid.*, c. *6r*.

2. La connessione tra i benandanti e coloro che, come Anna la Rossa, affermano di vedere i morti, si delinea sempre piú nettamente nel corso di un processo iniziato nel 1582 contro la moglie di un sarto, Aquilina, abitante a Udine «in vico Grazzani» [1]. Di costei si dice, non solo nella città ma in tutti i paesi circostanti, che «fa proffession de veder», e cura malattie d'ogni genere con scongiuri e rimedi superstiziosi. Viene da lei «grandissima moltitudine di gente», e si mormora che guadagni (giacché «la vol esser pagata e ben... et conosce su la ciera quelli che possono, et non possono pagare») chi dice piú di cento, chi addirittura piú di duecento ducati all'anno. Alcuni affermano che sia strega, ma «se la chiamano strega lei gli manda via, et va in gran colera perché la vol che ghe dicano Donna Aquilina» [2]. Le testimonianze sono molte e concordi: ma è impossibile interrogare Aquilina, che appena ha avuto sentore dei sospetti sul suo conto è fuggita, riparando, sembra, a Latisana. Anche quest'istruttoria rimane in tronco: solo dopo un anno il tribunale del Sant'Uffizio decide di proseguirla. Si apprende cosí che tra i malati che si sono rivolti ad Aquilina c'è stata una donna di Pasiano che «li racontava come lei vedeva li morti», al che Aquilina ha risposto «che la dovea esser nata vestita». È un nuovo anello della catena, che si aggiunge a quelli già isolati precedentemente.

Il 26 agosto 1583 fra' Felice da Montefalco si reca all'abitazione di Aquilina, che si dice malata, con l'intenzione di interrogarla. Ma la donna «per la gran paura et spavento che la hebbe di tanti cavallari», cioè dei nunzi del Sant'Uffizio, si è già allontanata, rifugiandosi in una casa amica. Qui l'inquisitore la trova, ancora terrorizzata. Perché dunque, le chiede, ha spregiato, fuggendo, le ingiunzioni del Sant'Uffizio? «Respondit: "perché ho paura". Ei dicto: "che paura?" Respondit: "paura"». Ma quando, il 27 ottobre, dopo una serie di rinvii implorati e

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 100, carte non numerate. Per un accenno all'attività di Aquilina, cfr. il processo cit. contro il Moduco e il Gasparutto, cc. 1*r*, 3*v*.

[2] *Ibid.*, cc. 2*r-v*, 3*v*.

ottenuti dal marito, si arriva finalmente all'interrogatorio, Aquilina ha ritrovato il suo orgoglio, e risponde in tono di sfida alla minaccia di scomunica dell'inquisitore: «anco li scommunicati magnano pan, el vegnirà pur qualche perdon, et mi farò assolver, che non morirò scommunicata» [3]. Dichiara di non saper riconoscere i bambini che sono stati stregati, e aggiunge impetuosamente: «né so che cosa vol dir strighe... mi è ben stato addimandato anco da persone dove io tenisse l'unguento, che io mi unguo li piè, quando io corro per su per il cammin: ma so che si mi che io corro sopra camini?» Analogamente, nega di conoscere benandanti: sa soltanto che quelli che nascono vestiti sono benandanti. E rispondendo a una precisa domanda di fra' Felice, racconta che un giorno si era recata da lei una donna di Pasiano, che piangendo le aveva detto «che lei vedeva li morti et che non li vorebbe veder». Aquilina l'aveva pregata «che la facesse fantasia, se la vedesse una *sua* figliola, che era morta, et che era vestita al tal, et tal modo»: ora afferma di non credere che i morti vadano attorno vagando, «perché, – dice ingenuamente, – io havea un marito et una fiola che mi volean molto bene, che s'andassino cosí, mi sarebbero pur venuti a trovar» [4].

Gli strascichi del processo di Aquilina – la proibizione di continuare cure fondate su incanti e superstizioni, le denunce che continuano senza interruzione fino al 1591, nonostante le penitenze inflitte due anni prima da un nuovo inquisitore – non ci interessano qui, se non per un'ulteriore conferma della relativa noncuranza (testimoniata dalla lentezza nel disbrigo delle pratiche giudiziarie, dalle interruzioni, dai rinvii) degli inquisitori nei confronti di superstizioni e credenze tanto diffuse, e tanto piú innocue delle contemporanee infiltrazioni ereticali in tutto il Friuli.

3. Nello stesso anno 1582 fra' Felice da Montefalco indaga sul conto di una donna di Cividale, Caterina detta la Guercia, vedova di un Andrea da Orsaria, accusata di

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 100 cit., cc. 7*r-v*, 10*v*.
[4] *Ibid.*, cc. 14*r-v*.

praticare «nonnullas maleficas artes»[1]. Interrogata il 14 settembre, essa dichiara che il suo mestiere è «cuccire et fillare»; ma sa curare i malanni dei bambini pronunciando alcune parole, che non ritiene superstiziose. Allora fra' Felice le chiede improvvisamente se sia una benandante. Caterina nega: «Signor no io, che io non son de beneandanti, ma era ben il quondam mio marito, il qual andava in procession con li morti».

Ecco dunque confermata esplicitamente la connessione che era stata avanzata in via ipotetica: chi vede i morti, cioè va con loro, è un benandante. Anche il marito di Caterina la Guercia cadeva in una sorta di deliquio: «io lo scalzava, et posto egli in letto remaneva... fermo, né bisognava toccarlo sin tanto che ritornava dalla processione, perché il spirito solamente andava fuori, et quantunque io lo chiamasse non rispondeva». E aggiunge: «erano pur assai che volevano che lui gli mostrasse li lor morti, ma non volse mai, dicendo che li morti l'havrebbon poi batuto, et so che alcuni gli volevan dar sin delli stara de formento». Ma non sa dire chi andasse col marito a queste processioni, né essa ci andava: «perché io non haveva quella gratia, né Iddio me l'haveva data a me, come a lui»[2].

Nel caso di Anna la Rossa si poteva supporre, almeno inizialmente, che l'asserito potere di vedere i morti non fosse che un espediente per guadagnare un po' di denaro. A poco a poco, invece, questa «virtú» si è venuta profilando non solo come una credenza diffusa (e non già una escogitazione individuale), ma, per coloro che ritengono di possederla, cioè i benandanti, un destino, qualcosa che grava sull'esistenza segnandola indelebilmente – accettato ora come una grazia di Dio, ora come «un pianeto» al quale si vorrebbe, ma non si può sfuggire, come non può sfuggirvi l'ignota donna di Pasiano. Talvolta, anche le streghe dichiarano di recarsi al sabba mosse da un'inarrestabile spinta interiore: cosí, la strega lucchese Margherita di San Rocco al giudice che le chiede «che premio

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 106, c. 1r.
[2] *Ibid.*, cc. 2r-v.

habbino di cotal servitú, o sperano di havere», risponde. «Io non speravo di havere cosa alcuna, et per essere nata su quella disgratia vi andavo [al sabba] ricevendo delli spassi» [3]. Ma è soprattutto l'«andar fuori» a combattere con gli stregoni che si configura, per il Gasparutto ed il Moduco, come una necessità ineluttabile. Quando essi raggiungono l'età stabilita sono chiamati «a guisa del tamburo che chiama li soldati, et... bisogna andare». E anche per loro l'esser chiamati è un segno di Dio: «io non posso insegnare quest'arte a nessuno, – afferma il Gasparutto, – se il signor Iddio non l'insegna lui» [4]. È un ulteriore legame tra i benandanti che escono la notte «in spirito» a vedere i morti, e i benandanti che escono «in spirito» a combattere con gli stregoni per i raccolti. Ci troviamo di fronte a due ramificazioni – verosimilmente non indipendenti, come testimoniano le concordanze che siamo venuti via via rilevando – di una medesima credenza, le cui radici affondano lontano nel tempo.

4. Nelle sue istruzioni ai vescovi, Reginone di Prüm (m. 915) condanna, insieme a varie credenze superstiziose, quella delle donne che, illuse dal diavolo, credono di cavalcare in certe notti con Diana, dea dei pagani, e il suo corteo di donne, recandosi in luoghi remoti [1]. Questo passo, ripreso piú volte da vari autori, e finalmente inserito da Graziano nella sua grande raccolta di canoni, provocò un'interminabile serie di discussioni nella letteratura demonologica: in esso, infatti, si parlava di cavalcate e di convegni notturni piú o meno simili al sabba delle streghe, in termini di illusione diabolica, e non di realtà. Secondo alcuni, pertanto, il canone – il celebre *Canon Episcopi* – costituiva un argomento contro la persecuzione delle streghe, povere donne vittime degli inganni e delle seduzioni del demonio.

[3] ASL, Cause Delegate, n. 175, c. 215*r*.
[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 5*v*; *ibid.*, c. 9*r*.

[1] Cfr. *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis...*, ed. F. G. A. Wasserschleben, Lipsiae 1840, p. 355. L'opera fu composta nel 906, o poco dopo (*ibid.*, p. VIII).

Tale discussione non ci interessa qui. Importa invece notare che questa credenza nelle cavalcate notturne ebbe una notevolissima diffusione, testimoniata dagli antichi penitenziali tedeschi. In essi, tuttavia, il nome di Diana viene talvolta sostituito da quello di divinità popolari germaniche, come Holda, dotate di attributi che, per un contrasto d'altronde molto frequente, si riferiscono alla vita e insieme alla morte. Holda, infatti, analogamente alla sua consorella della Germania meridionale, Perchta, è ad un tempo dea della vegetazione, e quindi della fertilità, e guida dell'«esercito furioso» o «caccia selvaggia» (*Wütischend Heer*, *Wilde Jagd*, *Mesnie sauvage*) – e cioè della schiera dei morti anzitempo, che percorre di notte, implacata e terribile, le vie dei villaggi, mentre gli abitanti sbarrano le porte in cerca di protezione [2]. Non c'è dubbio che le cavalcate notturne delle donne seguaci di Diana siano una variante della «caccia selvaggia»: e si spiega cosí la stupefacente presenza di Diana «dea dei pagani» tra questi miti popolari – identificazione dotta, in realtà, di inquisitori, teologi, predicatori, agevolata da alcune obiettive analogie. Anche Diana-Ecate, infatti, è seguita nelle sue peregrinazioni notturne da una schiera di morti che non trovano pace: i morti anzitempo, i bambini rapiti troppo presto alla vita, le vittime di una fine violenta [3].

[2] Cfr. su tutto il problema, oltre alla voce «Perhta», in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, cit.: J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4ª ed. a cura di E. H. Meyer, I, Berlin 1875, pp. 220 sgg.; II, Berlin 1877, pp. 765 sgg.; V. WASCHNITIUS, *Perth, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse», vol. 174, dissertazione 2ª, Wien 1914 (con ampia bibliografia); O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*... cit.; W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche*, II, «Academia Scientiarum Fennica, FF Communications», n. 119, Helsinki 1938, pp. 569-704; W. E. PEUCKERT, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart 1942, pp. 86-96 (esposizione rapida, discutibile in piú punti); L. KRETZENBACHER, *«Berchten» in der Hochdichtung*, in «Zeitschrift für Volkskunde», 54 (1958), pp. 186-87 (integrazioni bibliografiche a Waschnitius).

[3] Sul rapporto tra Diana e Perchta-Holda le opinioni degli studiosi sono discordi. Aderisce all'ipotesi dell'*interpretatio romana*, tra gli altri, A. RUNEBERG (*Witches, Demons*... cit., p. 18). Il LIUNGMAN (*Traditionswanderungen*... cit., II, pp. 694-96) suppone macchinosamente che la tradizione greco-romana di Diana-Ecate si sia conservata nell'Illiria, per essere poi diffusa nel mondo germanico dai Baiuvari, dopo il secolo VII. A questa se-

Alle schiere notturne vaganti guidate da una figura femminile si accenna in un passo di Guglielmo d'Alvernia (m. 1249). Secondo il volgo, una misteriosa divinità (ma si tratta in realtà, spiega Guglielmo, di un demonio), chiamata Abundia o Satia, gira di notte per case e cantine, accompagnata dai suoi seguaci, mangiando e bevendo ciò che trova: se s'imbatte in cibi e bevande lasciate come offerte, procura prosperità alla casa e ai suoi abitanti, altrimenti si allontana rifiutando la sua protezione [4]. A «dame Abonde» e ai suoi seguaci allude anche un passo del *Roman de la Rose*, composto, com'è noto, verso la fine del '200: alcuni credono (ma il poeta giudica tutto ciò «folie orrible») che i terzogeniti siano costretti ad andare, tre volte alla settimana, in compagnia di dame Abonde nelle case dei vicini. Nulla li può fermare, né muri né porte sbarrate, giacché è soltanto la loro anima che viaggia, mentre il corpo rimane immobile: se qualcuno però lo volta, l'anima non può piú ritornarvi [5].

Queste testimonianze presentano analogie non trascurabili con i racconti dei benandanti. Per quanto riguarda le offerte propiziatorie, si osservi che il Gasparutto esortava il parroco di Brazzano a tener sempre in casa «dell'aqua netta», giacché streghe, stregoni e benandanti «tornano da questi giochi pieni di caldo e stanchi; nel passar dalle case se trovano aqua chiara et netta nelli sechi la beveno, s'anco non vano alla cantina et meteno sotto et

conda ipotesi (che appare scarsamente fondata), aderiscono, tra gli altri, W. E. PEUCKERT, *Geheimkulte* cit., p. 272, e R. BERNHEIMER, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1952, pp. 79-80, 132.

[4] GUGLIELMO D'ALVERNIA, *Opera Omnia*, I, Parisiis 1674, p. 1036. Cfr. anche gli accenni analoghi, e altrettanto noti, a p. 948, e p. 1066.

[5] GUILLAUME DE LORRIS e JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, a cura... di E. Langlois, t. IV, Paris 1922, vv. 18425-18460. Il Langlois (*Origines et sources du Roman de la Rose*, «Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome», fasc. 58, Paris 1891, p. 167), interpreta l'espressione «li tiers enfant de nacion» come «le tiers du monde». Correttamente, invece, A. Mary, nella sua traduzione in francese moderno del *Roman de la Rose* (Paris 1928) traduce (p. 314): «ils recontent que les troisièmes enfants ont cette faculté [di uscire con dame Abonde]». F. S. KRAUSS (*Slavische Volkforschungen* cit., p. 42) osserva che tra gli Sloveni c'è la credenza che l'ultimo di dodici fratelli sia un *Kerstnik* – cioè, tradotto in friulano, un benandante. E cfr. anche le virtú magiche attribuite popolarmente ai settimi figli (M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg 1924, pp. 293 sgg.).

sopra tutto il vino». Si tratta di una testimonianza, in realtà, leggermente imprecisa: anche in questa circostanza, come spiega il Moduco, si ha una netta contrapposizione tra il comportamento dei «malandanti», cioè degli stregoni, e dei benandanti: «montando a cavalletto delle botti, – egli dice, – bevevamo con una piva, et anco li strigoni; ma loro, beuto che havevano, pisciavano nelle botti»[6]. D'altra parte, lo stesso elemento ritorna, con un significato diverso, nelle confidenze fatte da Anna la Rossa – una delle benandanti che affermavano di vedere i morti – alle vicine: «nelli veneri et sabbati, – essa diceva, – si bisognava conciar a buon'hora li letti, perché in tali giorni li morti sogliono venir strachi a buttarsi sopra il letto di casa loro»[7]. I cibi vengono cosí allestiti, in questa variante del mito, non piú a scopo propiziatorio, bensí per ristorare i morti, che in determinati giorni sono presi da nostalgia per l'antica dimora e, stanchi del loro vagare, chiedono di essere accolti, di riposare, di essere sfamati. In questa forma la credenza si è conservata nelle tradizioni popolari di tutta Italia (e non solo d'Italia), dal Piemonte, all'Abruzzo, alla Sardegna. Il 2 novembre, giorno dei morti, i defunti passano per il paese in lunghe processioni, tenendo in mano delle candele, entrando nelle case che sono state loro, dove la pietà dei viventi ha disposto bevande, cibi, letti puliti[8].

Un'altra analogia tra i seguaci di dame Abonde e i be-

[6] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 1*v*, 11*r*. Per il ricorrere dello stesso motivo, cfr. gli *Errores Gazariorum, seu illorum, qui scobam vel baculum equitare probantur* (Savoia, circa 1450), cit. da J. HANSEN, *Quellen*... cit., p. 119; M. SANUTO, *I diarii*, t. XXV, Venezia 1889, col. 642.

[7] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1581...», proc. n. 98 cit.

[8] Per il Friuli, cfr. R. M. COSSÀR, in «Ce fastu?», a. V (1929), p. 14; M. ROMÀN ROS, ivi, a. XVI (1940), pp. 222-23; ivi, a. XVII (1941), p. 44; P. MEMIS, ivi, a. XVII (1941), pp. 61-64; per il Biellese e la Sardegna, cfr. V. MAIOLI FACCIO, in «Lares», a. XXII (1956), pp. 202-205; per l'Abruzzo, cfr. G. FINAMORE, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo 1890, pp. 181-82; per una testimonianza francese (Neuville-Chant-d'Oisel), cfr. F. BAUDRY, in «Mélusine», I (1878), col. 14; ecc. ecc. In Tirolo i cibi per i morti vengono lasciati durante le quattro tempora: cfr. J. BAUR, *Quatember*... cit., p. 232. Molto superficiale il tentativo d'interpretazione generale di G. BELLUCCI, *Sul bisogno di dissetarsi attribuito ai morti ed al loro spirito*, in «Archivio per l'Antropologia e la Etnologia», vol. XXXIX (1909), fasc. 3-4, pp. 213-29.

nandanti «agrari» è data, naturalmente, dal viaggio compiuto con la sola anima, lasciando il corpo esanime. Anche il particolare del corpo voltato che fa sí che l'anima non possa piú rientrare nella sua sede naturale, compare nei racconti dei benandanti («se mentre il corpo è privo di esso spirito fosse voltato, restarebbe morto, ché esso spirito non li potrebbe retornare»): d'altronde esso è comune anche alle confessioni delle streghe, come risulta da un processo lucchese già citato («se per sorte fossimo voltati bocconi perderemo lo spirito et il corpo resteria morto»)[9] – testimonianza tra le tante dei fili che legano, al di sotto delle piú tarde incrostazioni diaboliche, queste antiche credenze alla stregoneria vera e propria. Soprattutto va notato che, analogamente ai benandanti nati con la camicia, i terzogeniti seguaci di dame Abonde hanno il compito, che è stato loro imposto dal destino, di procurare prosperità e abbondanza.

Ma, come si è detto, Abonde è soltanto uno dei nomi assunti da questa divinità popolare. Una donna processata dall'Inquisizione milanese nel 1390 per aver asserito di far parte della «società» di Diana, dichiara che la dea accompagnata dalle seguaci gira la notte per le case, soprattutto quelle dei ricchi, mangiando e bevendo: e allorché la compagnia s'imbatte in dimore ben spazzate e ordinate, Diana impartisce la sua benedizione augurale[10]. In Baviera, invece, ritroviamo, quasi due secoli dopo, il nome di Abonde, presentato però, significativamente, come sinonimo di Perchta: il *Thesaurus pauperum*, composto nel 1468, condanna infatti la superstizione idolatra di coloro che lasciano la notte cibi e bevande bene in vista per Habundia e Satia, o, come dice il popolo, Fraw Percht e il suo seguito, sperando di ottenere abbondanza e ricchezza.

[9] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 9*v*; per la testimonianza lucchese, cfr. sopra, p. 31.

[10] ASCM, Sentenze del podestà, vol. II (Cimeli, n. 147), c. 53*r*: «illa domina [Diana] cum sotietate vadunt per diversas domos diversarum personarum et maxime divitum, et ibi comedunt et bibunt et multum letantur quando inveniunt domos bene spaciatas et ordinatas, et tunc dat illa domina benedictiones dicte domui...» (processo di Pierina de' Bugatis, 1390). Questo processo, insieme a un altro di poco precedente dal contenuto analogo, è stato messo in luce e riassunto da E. Verga nel saggio cit., *Intorno a due inediti documenti...*

La stessa pratica superstiziosa di offrire in determinati giorni, sale, cibi e bevande a Perchta, «alias domine Habundie», era stata registrata e condannata pochi decenni prima, nel 1439, da Thomas Ebendorfer von Haselbach nel suo trattato *De decem praeceptis* [11].

5. Tali testimonianze indicano l'esistenza di un legame, ancora abbastanza generico, tra questa divinità popolare dai molteplici nomi – Abundia-Satia-Diana-Perchta [1] – e il nucleo di credenze che gravita attorno ai benandanti. È possibile, tuttavia, precisare questo accostamento.

Il domenicano J. Nider (1380-1438), elencando nella sua opera *Pręceptorium divinę legis* coloro che contravvengono con atti e credenze superstiziose al primo comandamento, cita gli individui che credono di essere trasportati ai convegni di Erodiade, e, subito dopo, le donne che «in quattuor temporibus se in raptu dicunt videre animas purgatorii et plura alia fantasmata». Costoro, infatti, ritornate in sé dopo un periodo di deliquio, raccontano cose straordinarie sulle anime che sono nel purgatorio o all'inferno, su oggetti rubati o perduti, e via dicendo. Le poverette sono ingannate dal demonio, afferma il Nider, e non c'è da stupirsi se, durante la loro ambigua estasi, non avvertono neppure il bruciore della fiamma di una candela: il demonio le possiede a tal punto che non si possono accorgere di nulla, né piú né meno dei malati di epilessia [2].

[11] Cfr. V. WASCHNITIUS, *Perht*... cit., pp. 62-63 e A. E. SCHÖNBACH, *Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters*, in «Zeitschrift des Vereins für Volkskunde», 12 (1902), pp. 5-6. In Italia, come si sa, Perchta è diventata la Befana (Epifania), rappresentata come una strega a cavallo della scopa, che lascia in dono ai bambini dolci o carbone: cfr. W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen*... cit., II, pp. 673-74.

[1] Il Waschnitius (*Perht*... cit., p. 62), nel sottolineare le analogie tra queste figure, osserva che i nessi e i rapporti di dipendenza esistenti tra loro non sono chiari (e cfr. anche W. E. Peuckert, *Geheimkulte* cit., pp. 277-78). Ma dal nostro punto di vista ciò che importa è che fin dal '400 esse fossero sentite come intercambiabili (agli esempi già ricordati si può aggiungere quello citato da W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen*... cit., II, p. 658).

[2] Cfr. J. NIDER, *Pręceptorium divinę legis*, Basileę 1481, preceptum I, capp. X e XI (q. X). Rinvia a questi passi del Nider MARTINO DI ARLES,

Questo accenno del Nider (che allude sempre nelle sue opere a superstizioni diffuse nel mondo germanico) richiama senza possibilità di dubbio i racconti dei benandanti – in particolare, delle donne benandanti che affermano di vedere i morti durante le tempora. Ma è significativo che il Nider, pur sottolineando il carattere diabolico di queste allucinazioni, le accosti non tanto alla stregoneria quanto alle visioni di coloro che affermano di recarsi ai convegni di Erodiana, di Erodiade o di Venere – sinonimi, anche questi, della divinità femminile che si credeva vagasse la notte seguita da un corteo di donne.

La distinzione tra queste credenze prestregonesche e la stregoneria vera e propria ritorna, con maggior nettezza, in un passo della cronaca (posteriore di alcuni decenni alla morte del Nider) di Matthias von Kemnat, cappellano alla corte del Palatinato Superiore. Dopo aver descritto le caratteristiche della malvagia «sect *Gazariorum*», cioè della stregoneria diabolica, col suo contorno di sabba, patti col demonio, delitti e via dicendo, il Kemnat accenna a un'altra setta, meno nefasta, perseguitata a Heidelberg intorno al 1475, e di cui sa dire ben poco: si tratta di donne che «viaggiano» durante le quattro tempora, suscitando tempeste e gettando sugli uomini malefizi non mortali [3]. Anche qui, tuttavia, il misterioso vagare di queste donne durante le tempora viene ricollegato a un gruppo di credenze che già conosciamo: il Kemnat cita in questo contesto un episodio della vita di san Germano, riferito nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze, in cui si parla di offerte propiziatorie destinate alle «bonis mulieribus

Tractatus de superstitionibus, Romae 1559, p. 10. Anche l'accenno di B. Basin, canonico di Saragozza, alle «quibusdam vetulis, quae se in raptu dicunt videre animas purgatorii, et plura alia, ut furta et res perditas: quarum pedes pro tunc adusti non sentiunt ignem» (*De artibus magicis ac magorum maleficiis*, in *Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim framea conterens*, ex variis Auctoribus compilatus, t. II, p. I, Lugduni 1669, p. 10), è tolto di peso dal Nider, che comunque non è citato.

[3] MATTHIAS VON KEMNAT, *Chronik Friedrich I. des Siegreichen*, a cura di C. Hofmann, in *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, II, München 1862, pp. 117-18. Il passo è ricordato anche da S. RIEZLER, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern* cit., pp. 73-75, che sottolinea l'importanza della distinzione tra i due tipi di stregoneria, una verosimilmente piú antica, l'altra piú recente, e suppone che la seconda si sia diffusa in seguito alle sollecitazioni degli inquisitori.

quae de nocte incedunt», e di strani viaggi notturni [4]. Ora, sembra lecito supporre che questa setta «meno malvagia», di cui ormai si andavano perdendo le tracce, non fosse altro che un residuo delle credenze popolari su cui venne innestandosi, proprio verso la fine del '400 (il Kemnat scrive prima dell'apparizione del *Malleus maleficarum*) la stregoneria vera e propria. Non è probabilmente un caso che nei primi processi di stregoneria celebrati nel cantone di Lucerna e in Tirolo, le imputate affermassero di recarsi al sabba il giovedí delle tempora, mentre successivamente nelle stesse zone si parla di giovedí senz'altre specificazioni [5].

6. Questo motivo dei viaggi misteriosi di alcune donne nelle notti delle tempora è dunque antico, e non ristretto al Friuli. Inoltre esso risulta sempre connesso strettamente con il mito dei viaggi notturni delle schiere di donne guidate da Abundia-Satia-Diana-Perchta, e quindi con quello della «caccia selvaggia» o «esercito furioso». Questa stessa connessione ritorna, al principio del '500, nelle prediche strasburghesi di Geiler von Kaisersberg, raccolte sotto il titolo *Die Emeis*. In esse, Geiler menziona, dopo le streghe e coloro che affermano di recarsi la notte da «Fraw Fenus», cioè Venere, le donne che, durante le quattro tempora, cadono in un deliquio che le rende insensibili a punture o scottature, finché, rinvenute, raccontano ciò che hanno visto, affermando di essere state in cielo e parlando di oggetti rubati o nascosti [1]. Si tratta

[4] Cfr. JACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta...*, rec. Th. Graesse, 2ª ed., Lipsiae 1850, p. 449.

[5] J. SCHACHER VON INWIL, *Das Hexenwesen im Kanton Luzern nach den Prozessen von Luzern und Sursee (1400-1675)*, Luzern 1947, p. 16; L. RAPP, *Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol...*, Innsbruck 1874, pp. 147, 154, 159, 162; A. PANIZZA, *I processi contro le streghe nel Trentino*, in «Archivio Trentino», VII (1888), pp. 208-9, 212-14, 224 ecc. Cfr. inoltre F. RÖDER VON DIERSBURG, *Verhöre und Verurtheilung in einem Hexenprozesse zu Tiersperg im Jahre 1486*, in *Mittheilungen aus dem Freiherrl. v. Röder'schen Archive*, s. l. né d., pp. 96, 98; W. KRÄMER, *Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert vornehmlich an der unteren Mosel*, München 1959, pp. 16-17, 31-32.

[1] *Die Emeis, Dis ist das Büch von der Omeissen... von dem Hochgelerten doctor Ioannes Geiler von Kaisersperg*, Strassburg 1516, cc. XLIIv -

di visioni diaboliche, commenta Geiler, quasi ricalcando le parole del Nider citate piú sopra: e tuttavia l'andamento popolaresco, immediato, delle sue prediche, che si snodano sotto forma di risposta a domande e dubbi avanzati dai fedeli, rende alquanto improbabile l'ipotesi che il passo sia semplicemente un'eco letteraria, estranea alla realtà delle credenze popolari del tempo. Anche perché Geiler ritorna sull'argomento delle superstizioni connesse alle quattro tempora: in questi giorni, e in particolare durante le tempora di Natale, che sono le piú sante di tutte, appare, secondo la credenza popolare, l'«esercito furioso», formato da coloro che sono morti prima del tempo, come per esempio i soldati periti in battaglia, che sono costretti a vagare finché non sia trascorso il periodo che dovevano trascorrere sulla terra [2]. Ma anche questo particolare ci riconduce ai benandanti e ai loro racconti; si ricorderà che il Gasparutto affermava: «se per caso mentre noi siamo fuora uno andasse con il lume, et reguardasse il corpo sempre, non retornarebbe mai dentro fino che non restassino di guardare per quella notte; et se quel corpo, apparendo come morto, fusse posto sotto terra, il spirito andarebbe vagabondo per il mondo fino a quel hora che quel corpo doveva morire» [3].

Ora, ciò che caratterizza questo nucleo di tradizioni e di miti è il fatto di essere assolutamente privo di agganci con il mondo colto – se si eccettua il tentativo di rivestire divinità popolari come Perchta o Holda con i panni, piú familiari agli autori degli scritti ricordati, di Diana o Venere. Di questa estraneità il volume che raccoglie le prediche strasburghesi di Geiler fornisce un esempio lampante. Conosciamo soltanto due edizioni dell'opera. Nella prima, la predica dedicata all'«esercito furioso» («Am dürnstag nach Reminiscere von dem wütischen heer») è

XLIIIr. I passi di Geiler riguardanti le superstizioni popolari sono stati raccolti e annotati da A. STÖBER (cfr. *Zur Geschichte des Volks-Aberglaubens im Anfange des XVI. Jahrhunderts. Aus der Emeis von Dr. Joh. Geiler von Kaisersberg*, a cura di A. Stöber, 2ª ed., Basel 1875).

[2] *Die Emeis*... cit., c. XXXVIIr. Il passo è citato anche da O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*... cit., pp. 19-20.

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 7r.

1. Geiler von Kaisersberg, *Die Emeis*, Strassburg 1516, c. XXXVII*r* (fotografia fornita dal British Museum di Londra).

2. *Publii Virgilii Maronis Opera...*, Argentorati 1502, c. LXI*r* (fotografia fornita dal British Museum di Londra).

accompagnata da un'incisione a prima vista sorprendente: in un grazioso boschetto avanza il carro di Bacco, preceduto da un satiro che suona la zampogna e da Sileno ebbro, con il capo rovesciato indietro cinto di grappoli d'uva, avanzante a cavalcioni d'un asino (fig. 1). Come questa scena di mitologia classica potesse suggerire ai lettori delle prediche di Geiler il tenebroso mito, ad essi ben noto, dell'«esercito furioso», non si riesce a capire. L'incisore aveva ripreso un'illustrazione delle opere di Virgilio pubblicate a cura di S. Brant nel 1502, limitandosi a espungere la figura del poeta seduto al suo scrittoio, posta a sinistra (fig. 2). In sé, ciò non aveva nulla di eccezionale. Ma in questo caso la distanza tra il testo da commentare e la figura era tale, che l'illustratore delle *Emeis* non si preoccupò neppure, come aveva fatto altrove, di cancellare i cartellini con le diciture «Bachus», «Silenus», «Satirus»[4]. Certo, per l'«esercito furioso» una tradizione iconografica mancava: ma il ricorso alla pacifica cavalcata di Bacco non poteva soddisfare i lettori di Geiler, come non ci soddisfa oggi. Nel 1517, un anno dopo la prima edizione, le *Emeis* vennero ripubblicate, sempre a Strasburgo, con alcune varianti nelle illustrazioni che accompagnavano il testo. Tra esse, la sostituzione dell'incisione illustrante la predica sull'«esercito furioso». Alla cavalcata di Bacco subentrò, non un'incisione originale, ma un'immagine ricalcata su un'illustrazione della *Stultifera Navis* di S. Brant (ed. del 1° agosto 1497, Basilea), qua e là modificata (manca per esempio l'oroscopo in alto a sinistra) (cfr.

[4] Anche in altri casi l'anonimo illustratore delle *Emeis* riprese incisioni provenienti da altri testi, e in particolare dal Virgilio curato dal Brant (*Publii Virgilii Maronis opera cum quinque vulgatis commentariis: expolitissimisque figuris atque imaginibus nuper per Sebastianum Brant superadditis*..., Argentorati 1502). Si trattava tuttavia di figurazioni quanto mai generiche (cfr. per es. la scena campestre a c. VIIIr, tratta dal Virgilio di Brant, c. XXXXIr), oppure di incisioni da cui era stato eliminato ogni riferimento specifico: cosí, nel frontespizio di *Her der Künig* (un'altra opera di Geiler pubblicata unitamente alle *Emeis*) tratto anch'esso dal Virgilio curato dal Brant, c. CCCLXXVIIIr, i nomi di Drances, Latinus e Turnus, posti sopra la testa dei personaggi raffigurati, sono stati cancellati, sia pure incompletamente. Si veda inoltre, per contrasto, con quale sicurezza l'illustratore di Geiler si sia rifatto ai moduli iconografici tradizionali (o in via di divenire tali) per rappresentare le streghe a convegno (c. XXXVIv), i diavoli (c. LVv), i lupi mannari (c. XLIr).

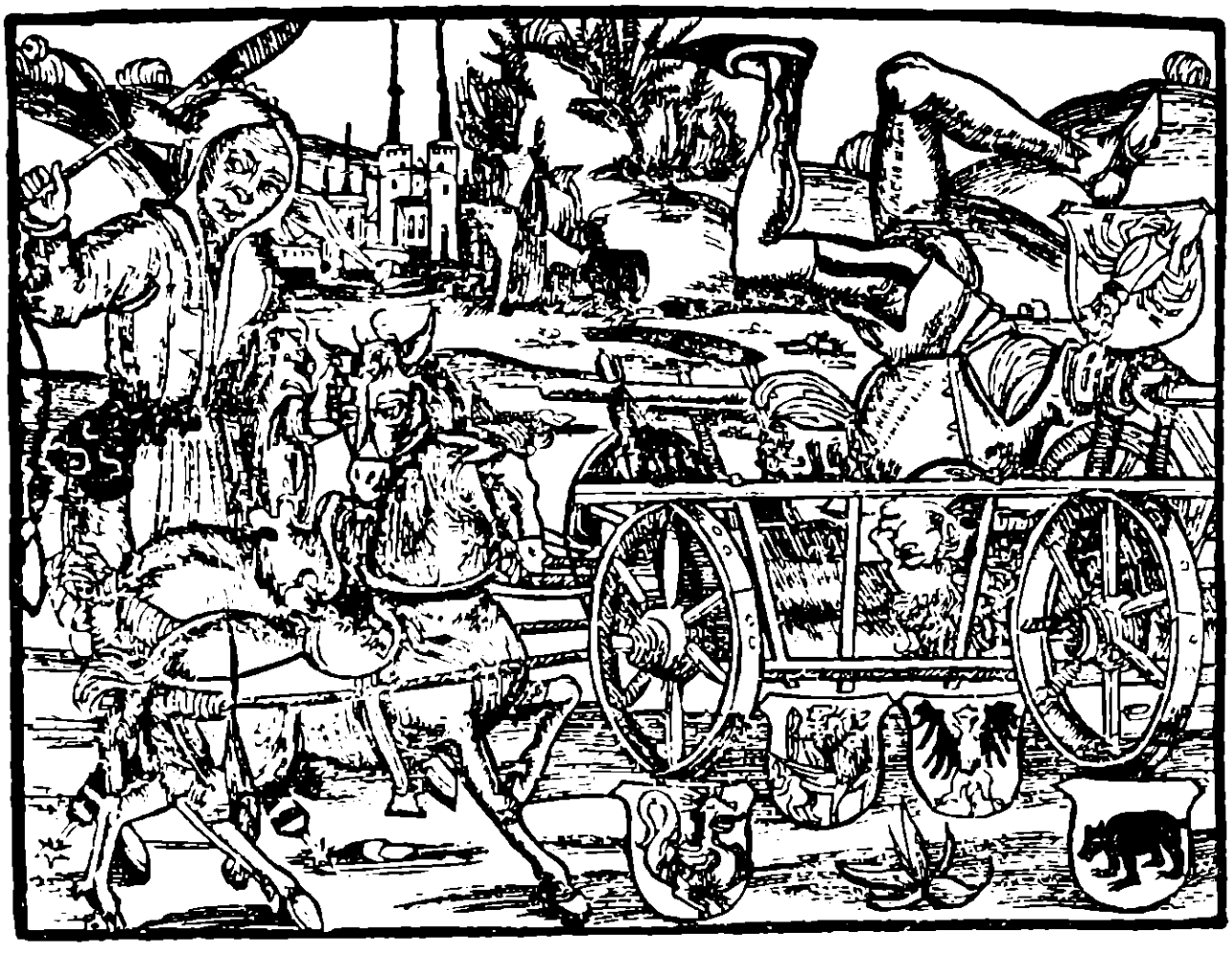
figg. 3 e 4)[5]. Evidentemente, il carro dei pazzi del Brant sembrò piú adatto della schiera dei seguaci di Bacco ad esprimere l'alone di mistero e di terrore che circondava il mito dell'«esercito furioso». Ma la sostituzione ci dice lo sforzo di tradurre in immagini una credenza popolare, priva (a differenza di quelle relative alle streghe) di agganci con il mondo colto[6].

7. Dunque le notti delle tempora, in cui si svolgono i viaggi delle donne condannate dal Nider e da Geiler (nonché, aggiungiamo, delle benandanti friulane) sono anche, secondo una tradizione diffusa in tutta l'Europa centrale, le notti in cui appare l'«esercito furioso»[1]. Certo, questa macabra visione è alquanto diversa dalle proces-

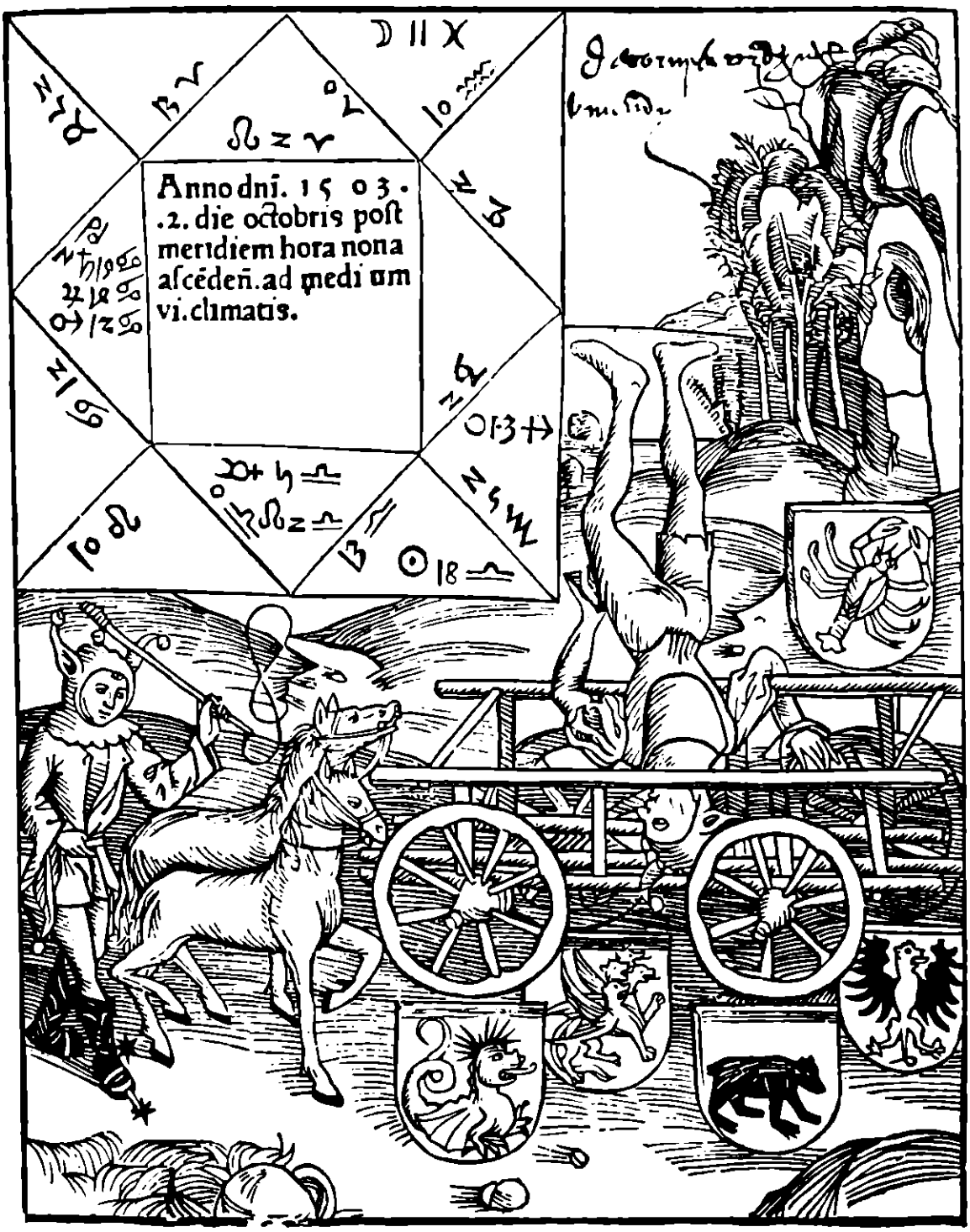
[5] S. BRANT, *Stultifera navis. Narragonice profectionis nunquam satis laudata navis*, colophon: in... urbe Basiliensi 1497 kalendis Augusti (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 5061), c. CXLV*r*. La figura con il carro dei pazzi, inserita per la prima volta in quest'edizione (cfr. anche W. WEISBACH, *Die Baseler Buchillustration des XV. Jahrhunderts*, Strassburg 1896, p. 55) serví da modello a un'illustrazione di un'altra opera di GEILER, *Navicula sive speculum fatuorum...*, Argentorati 1510 (una raccolta di prediche in margine al libro di Brant). Quest'illustrazione fu ripresa materialmente nella seconda edizione delle *Emeis*. L'identificazione delle due immagini dell'«esercito furioso» fu compiuta da L. Dacheux (*Les plus anciens écrits de Geiler de Kaysersberg*, Colmar 1882, pp. CXLVIII sg.).

[6] Si veda invece, a contrasto, l'interpretazione umanistica dell'«esercito furioso» fornita nel cosiddetto «stregozzo» attribuito a Agostino Veneziano, o ad un artista vicino a Marc'Antonio Raimondi: cfr. E. TIETZE-CONRAT, *Der «stregozzo» (Ein Deutungsversuch)*, in «Die Graphischen Künste», n. s., vol. I (1936), pp. 57-59.

[1] Cfr., per un quadro complessivo delle zone in cui l'«esercito furioso» condotto da Perchta, Holda ecc. appare durante le tempora, la carta tracciata da W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen...* cit., II, pp. 632-33. Questa connessione si esprime, spesso, nei nomi attribuiti popolarmente alla divinità che guida la schiera dei morti, l'«esercito furioso»: nell'Austria meridionale, in Carinzia, tra gli Sloveni, «Quatembermann» (l'uomo delle quattro tempora) o «Kwaternik»; nel Baden, in Svevia, in Svizzera, e, ancora, tra gli Sloveni, «Frau Faste» (la signora delle quattro tempora) o nomi paralleli come «Posterli», «Quatemberca», «Fronfastenweiber» (cfr. *ibid.*). In particolare, su «Frau Faste» e la «Posterli», cfr. E. HOFFMANN-KRAYER, *Die Frau Faste*, in «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», 14 (1910), pp. 170-71; ID., *Winterdämonen in der Schweiz*, in «Schweizer Volkskunde - Folk-Lore Suisse», I (1911), pp. 89-95. Per il Tirolo, cfr. J. THALER, *Können auch in Tyrol Spuren vom Germanischen Heidenthume vorkommen?*, in «Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde», I (1853), p. 292; I. V. ZINGERLE, *Sagen aus Tirol*, *ibid.*, II (1855), p. 181; ID., *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol*, Innsbruck 1859, pp. 8-9; J. BAUR, *Quatember...* cit., p. 231.



3. Geiler von Kaisersberg, *Die Emeis*, Strassburg 1517, c. XXXVII*r* (fotografia fornita dalla Bibliothèque Nationale di Parigi).



4. S. Brant, *Stultifera navis*, In urbe Basiliensi 1497 Kalendis Augusti, c. CXLV*r* (fotografia fornita dal British Museum di Londra).

sioni dei morti che abbiamo incontrato nei processi delle donne benandanti. Ma la tradizione della «caccia selvaggia» o dell'«esercito furioso», in cui trovava espressione un timore antichissimo, precristiano, dei morti visti come mero oggetto di terrore, come entità implacata e malefica, senza catarsi di sorta, aveva subíto molto presto un tentativo di cristianizzazione, testimoniato per la prima volta in un passo della *Storia Ecclesiastica* di Orderico Vitale. Questi, all'anno 1091, inserí il racconto d'un evento straordinario accaduto «in villa, quae Bonavallis dicitur», cioè l'odierna Saint-Aubin de Bonneval. Un prete, camminando una notte per un sentiero, aveva udito ad un tratto un fragore simile a quello di un esercito in marcia: ed ecco apparirgli un essere enorme, armato di clava, seguito da una moltitudine di uomini e donne, alcuni a piedi, altri a cavallo, tormentati crudelmente da demoni. Tra essi il prete riconobbe molti individui a lui noti, morti da poco, e ne udí i pietosi lamenti. Vide gli assassini, vide le donne impudiche, vide chierici e monaci (e tra questi molti creduti comunemente tra i beati): e allora comprese di trovarsi di fronte alla «familia Herlechini», la cui esistenza, anche di fronte alle piú precise testimonianze, aveva sempre negato. I morti gli parlarono, descrissero le loro pene, e gli inviarono messaggi per i cari rimasti sulla terra [2]. Qui, è chiaro, i morti non sono piú l'entità oscura e terribile che trascorre come un turbine per le vie del villaggio: essi sono stati inseriti nella cornice dell'aldilà cristiano, assumendo la tradizionale funzione di ammaestrare e ammonire i viventi [3]. È un tentativo ancora ai suoi inizi, che serba tracce evidenti dell'antica credenza: cosí,

[2] ORDERICO VITALE, *Historiae Ecclesiasticae libri tredecim*, ed. A. Le Prévost, III, Parisiis 1845, pp. 367-77.

[3] Per una diversa interpretazione del passo, cfr. R. BERNHEIMER, *Wild Men*... cit., pp. 78-79. In realtà, anche i contemporanei avvertivano nelle processioni dei morti un mito inquadrabile in una cornice cristiana e indirizzabile a fini pii. Ciò emerge nettamente da un passo di GUGLIELMO D'ALVERNIA, *Opera*... cit., I, pp. 1065-70, in cui le apparizioni di eserciti (tema che è senz'altro da ricondurre alla schiera di morti descritta da Orderico Vitale: cfr. *ibid.*, p. 948, e [ALFONSO SPINA] *Fortalicium fidei contra Iudeos Saracenos aliosque christiane fidei inimicos*, Nurmberge 1494, c. CCLXXXIIIr) sono viste non già come schiere di anime di morti implacati, ma come schiere di anime purganti, il cui vagare è prescritto da Dio.

la schiera dei morti è guidata dal leggendario uomo selvatico, qui con i tratti del demone Herlechinus (che a poco a poco modificherà la clava, emblema dell'uomo selvatico, in un mazzocchio, assumendo i tratti ben noti della maschera di Arlecchino)[4] che altrove appare alla testa della «caccia selvaggia». Ma questo primo timido tentativo di dare un contenuto nuovo e pio agli antichi miti, subí, nelle tradizioni popolari della zona di Saint-Aubin de Bonneval, una significativa trasformazione: il prete avrebbe incontrato una turba di uomini vestiti di rosso che, dopo averlo condotto in un prato, gli aveva chiesto di rinnegare Dio e la fede[5].

Questi due elementi – la divinità alla testa della «caccia selvaggia» e la processione dei morti – si trovano entrambi presenti, ma in uno stato ormai disgregato, in un processo celebrato a Mantova nel 1489. L'imputato principale, Giuliano Verdena, è un tessitore, e sono tessitori i testimoni chiamati a deporre – il padrone e due compagni di lavoro di Giuliano. Da queste deposizioni risulta che questi è solito trarre le sorti riempiendo un vaso d'acqua (talvolta si tratta d'acqua benedetta), accostandolo a un lume e facendovi guardare dentro un bambino o una bambina, ai quali impone di pronunciare una nota formula magica («Angelo bianco angelo santo ecc.»). Il procedimento è consueto; ma lo scopo dell'incantesimo è insolito, giacché solo occasionalmente Giuliano si presta a far comparire riflesse nell'acqua del vaso le immagini degli autori di piccoli furti[6]. Di solito Giuliano legge in un suo libro, raccomandando ai bambini di far bene attenzione a ciò che vedranno apparire sulla superficie dell'acqua: e i bambini dicono di vedere ora «tanti tanti che parono musulmi»[7], ora «magnam multitudinem gentium inter quas aliqui erant pedester, aliqui equester, aliqui sine manibus», ora «quendam hominem magnum sedentem cum famulo ab utroque latere»[8]. Giuliano spiega ai bambini

[4] Su questo argomento, cfr. O. DRIESEN, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtliches Problem*, Berlin 1904.
[5] Cfr. ORDERICO VITALE, *Historiae*... cit., III, p. 367 n. 5.
[6] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3°, c. 105*v* e cc. 109*v* - 110*r*.
[7] *Ibid.*, c. 106*r*.
[8] *Ibid.*, cc. 107*r*, 106*r*.

che i «musulmi» sono spiriti, e che l'ignoto personaggio è Lucifero, «magister artis». Questi tiene in mano un libro chiuso, in cui sono elencati molti tesori nascosti: e Giuliano dichiara che a ogni costo vuol trascrivere quel libro, «pro utilitate Cristianitatis et pro eundo contra Turchum et destruere eum» [9]. Altre volte i bambini scorgono nell'acqua del vaso una figura in cui Giuliano riconosce la «domina ludi» (epiteto attribuito ora a Diana, ora a Erodiade) che «inducta pannis nigris, cum mento ad stomacum», appare a Giuliano stesso dichiarandosi pronta a rivelargli «potentiam herbarum et naturam animalium» [10]. Ma nelle figure che Giuliano ha interpretato come una moltitudine di spiriti è da vedere un residuo della tradizione della processione dei morti, quali a piedi, quali a cavallo, descritta da Orderico Vitale. Talvolta Giuliano chiede a una bambina di guardare nel consueto vaso colmo d'acqua per sapere «utrum debebat ire in inferno vel non»; e la bambina lo scorge «in caldera, Lucifero supra se eum tenente cum quodam rastello», e tace, «ne ipse Iulianus eam verberaret». A sua volta il Verdena le mostra il padre morto, e la bambina, affermando di averlo visto «stetisse in purgatorio et ascendere ad celum», scoppia in pianto. Un'altra volta è Giuliano che «de sua fantasia» fa sí che un chierico che lo aiuta negli incantesimi scorga un non meglio identificato «illustris dominus Rubertus», «damnatus in inferno et in quadam calderia accensa igne, super quo erat Lucifer, Barbariza... Zanetin et alii spiritus» [11]. Tutto ciò testimonia come l'antico motivo dei morti vaganti abbia assunto col tempo un nuovo contenuto emotivo. Esso ha cessato di ammaestrare i viventi con la rappresentazione delle pene dell'aldilà, e, attraverso la mediazione della magia divinatoria, è diventato il canale in cui trovano sfogo sia una pungente, ansiosa attenzione per il problema della salvazione individuale, sia il rimpianto e la nostalgia dei parenti morti.

[9] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3°, c. 107*v*. Evidentemente, il convegno per la crociata indetto inutilmente trent'anni prima da Pio II aveva lasciato vive tracce nella memoria popolare.

[10] *Ibid.*, c. 107*r-v*.

[11] *Ibid.*, cc. 106*v*, 110*r*.

8. Con il processo di Giuliano Verdena ci siamo apparentemente allontanati di molto dai benandanti: l'unico punto di contatto sembra essere l'accenno alla processione delle anime e alla loro sorte d'oltretomba. In realtà anche qui ci muoviamo – sia pure ai margini – nello stesso cerchio di credenze. Ciò risulta chiaro se accostiamo le confessioni del Verdena a quelle di una donna di Burseberg nel Tirolo, Wyprat Musin, processata per superstizioni il 27 dicembre 1525. Due anni prima, in una notte delle quattro tempora, essa racconta, le era apparsa una gran moltitudine guidata da una donna, che aveva dichiarato di chiamarsi Fraw Selga e di essere sorella di Fraw Venus [1]. Fraw Selga aveva ingiunto alla Musin terrorizzata di seguirla, pena la morte, nelle notti del giovedí e del sabato a certe processioni che si svolgevano in varie parti della parrocchia. A questi convegni la Musin avrebbe dovuto partecipare volente o nolente, giacché – aveva affermato Fraw Selga – essa vi era destinata fin dalla nascita. Le processioni erano formate da anime purganti, nonché da dannati che soffrivano pene svariate; e le anime avevano rassicurato la Musin dicendo che quanti partecipavano alle processioni dovevano mantenersi virtuosi, non commettere peccati e fare elemosine. Durante i raduni, che si svolgevano nei giorni delle quattro tempora, si guardava dentro una sorta di bacile, che era anche un fuoco (la Musin non sa spiegarsi meglio: si tratta, come risulta da una testimonianza analoga, di un bacile in cui appariva il fuoco dei dannati) [2] in cui si scorgevano le immagini dei membri della parrocchia destinati a morire entro l'anno.

[1] I. V. ZINGERLE, *Frau Saelde*, in «Germania, Vierteljahrschrift für deutsche Alterthumskunde», II (1857), pp. 436-39. Si sono soffermati su questo processo, considerandolo da altri punti di vista, L. LAISTNER (*Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte*, II, Berlin 1889, pp. 352-54) e V. WASCHNITIUS (*Perht*... cit., pp. 86-87). Su Frau Selga, oltre a LAISTNER, *loc. cit.*, con rimandi bibliografici, cfr. W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen*... cit., II, p. 670 (in Svizzera «Frau Saelde», col nome di «Frau Zälti» o «Frau Selten», guida la processione dei bambini morti prima d'essere battezzati, che esce tra l'altro nella notte del mercoledí delle tempora invernali).

[2] Cfr. oltre al processo già citato di Giuliano Verdena, W. CRECELIUS, *Frau Holda und der Venusberg (aus hessischen Hexenprocessacten)*, in

Inoltre Fraw Selga aveva detto alla Musin di conoscere i luoghi dove erano sepolti molti tesori, destinati a coloro che avessero servito e invocato Dio.

Le analogie di questo racconto con le confessioni del Verdena sono evidenti – la divinità femminile (là indicata semplicemente come «domina ludi», qui come Fraw Selga), i tesori nascosti, la schiera delle anime, il tema della sorte ultraterrena, perfino il particolare del bacile pieno d'acqua in cui si riflettono le immagini di coloro che sono destinati a morire. Ma qui, la donna costretta da un destino ineluttabile a partecipare alle processioni delle anime, esce la notte delle quattro tempora – e certo, se vivesse al di qua delle Alpi, in Friuli, affermerebbe di essere una benandante. In ogni caso, le sue confessioni confermano il legame profondo esistente tra questi benandanti, che potremmo chiamare «funebri», e le credenze relative all'«esercito furioso».

9. Non sappiamo se la Musin venisse accusata di stregoneria: comunque, nel suo racconto mancano elementi specificamente diabolici, o stregoneschi. Altrove, coloro che dichiaravano di vedere le anime dei morti nelle processioni notturne erano condannate senz'altro come streghe. Si veda il caso di quella donna di Küssnacht, di cui ci è noto soltanto il soprannome, ben significativo – madre delle anime, *Seelenmutter* – denunciata nel 1573 al consiglio di Schwyz per le sue «non cristiane fantasticherie», e bruciata come strega pochi anni dopo [1]. Come le benandanti friulane, costei metteva a frutto le sue vantate

«Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde», I (1853), p. 273 (su cui vedi oltre, pp. 87-88). Errata l'interpretazione del passo proposta dal LAISTNER (*Das Rätsel*... cit., II, p. 353).

[1] Sulla «Seelenmutter», cfr. A. DETTLING, *Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz*, Schwyz 1907, pp. 16-22 (trascrive la parte essenziale di un saggio, che non ho potuto vedere, di TH. VON LIEBENAU, *Die Seelenmutter zu Küssnacht und der starke Bopfahrt*, apparso in «Kath. - Schweizer Blätter», 1899). Altri accenni alla «Seelenmutter» in A. LÜTOLF, *Sagen, Bräuche, Legenden aus den fünf Orten. Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*, II, Lucern 1865, pp. 236-38 (a p. 236 è chiamata «Hexenmutter»), e J. SCHACHER VON INWIL, *Das Hexenwesen im Kanton Luzern*... cit., pp. 75-76.

virtú, dando, in cambio di un po' di denaro, notizie sulla sorte ultraterrena di uomini e donne già morti o scomparsi da tempo: salvo magari a venir smentita clamorosamente nelle sue rivelazioni, come quando, dopo aver annunziato che un certo calzolaio era morto tra i luterani e bisognava fare elemosine e dir messe per la sua anima nella chiesa di Nostra Signora a Einsiedeln, se lo vide ricomparire davanti sei mesi dopo vivo e vegeto [2]. Non risulta che la *Seelenmutter* affermasse di vedere le schiere dei morti le notti delle tempora: sappiamo tuttavia che in questo periodo era diffusissima a Lucerna, nel cantone di Schwyz e un po' in tutta la Svizzera la credenza nelle processioni notturne dei morti anzitempo, alle quali potevano recarsi con l'anima, lasciando il corpo nel letto, anche esseri viventi, reputati perciò particolarmente fortunati e pii [3]. Inoltre, la stessa *Seelenmutter* aveva detto a un necromante, da lei istruito nell'arte di evocare gli spiriti, che, se era nato durante le quattro tempora, di spiriti doveva certo vederne molti [4]. Anche qui troviamo, insomma, gli stessi elementi che ricorrono nelle confessioni delle benandanti friulane, ma in uno stato disgregato – o per la sommarietà delle testimonianze, o perché siamo ai margini della zona di diffusione di queste credenze.

[2] A. DETTLING, *Die Hexenprozess im Kanton Schwyz* cit., pp. 18-19.

[3] R. BRANDSTETTER, *Die Wuotansage im alten Luzern*, in «Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des historischen Vereins der fünf Orte», vol. LXII (1907), pp. 101-60, soprattutto pp. 134-35, 137-38. Il Brandstetter, che si serve soprattutto dei *Chronica Collectanea* mss. di R. Cysat (1545-1614), già utilizzati dal LÜTOLF (*Sagen, Bräuche*... cit.), critica (pp. 118-119) i criteri di edizione seguiti da questo studioso.

[4] Cfr. A. LÜTOLF, *Sagen, Bräuche*... cit., II, p. 237. La credenza che gli individui nati durante le quattro tempora fossero in grado di vedere gli spiriti, era in questo periodo assai diffusa. La troviamo riferita, e condannata come sciocchezza («merae nugae sunt») da L. LAVATER (*De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praesagitionibus quae plerunque obitum hominum, magnas clades, mutationesque Imperiorum praecedunt*..., Genevae 1575, p. 107). Cfr. inoltre E. HOFFMANN-KRAYER, *Feste und Bräuche des Schweizervolkes*, Zürich 1940, nuova edizione a cura di P. Geiger, p. 156; N. CURTI, *Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr*, Basel 1947, p. 77; G. GUGITZ, *Fest- und Brauchtums- Kalender für Oesterreich, Süddeutschland und die Schweiz*, Wien 1955, p. 150. La stessa credenza è testimoniata nel folklore del Tirolo: cfr. I. V. ZINGERLE, *Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes*, 2ª ed. aumentata, Innsbruck 1871, p. 3, paragrafo 4; J. BAUR, *Quatember*... cit., p. 232.

Forse la seconda ipotesi è quella vera. Certo, la testimonianza che presenta piú precise analogie con quelle friulane, è bavarese. Si tratta di un processo celebrato a Oberstdorf nel 1586 (anche le date, come si vede, corrispondono pienamente), contro un mandriano di trentasette anni, Chonradt Stöcklin. Costui aveva raccontato ai giudici di Oberstdorf che otto anni prima, mentre si recava in un bosco a tagliare abeti, gli era apparso il bovaro Jakob Walch, suo compaesano, morto da otto giorni, che dopo avergli confidato di essere costretto a vagare per tre anni prima di subire le pene infernali, l'aveva esortato a vivere onestamente e religiosamente e a tener sempre Dio dinanzi agli occhi. Le apparizioni si erano ripetute; dopo un anno il bovaro morto gli era apparso tutto vestito di bianco, con una croce rossa sulla fronte, e l'aveva invitato a seguirlo. Improvvisamente lo Stöcklin si era sentito mancare, e si era trovato in un luogo dove aveva visto pene e gioie – l'inferno e il paradiso, egli pensava – popolato di gente a lui sconosciuta. Lí era stato esortato a dir preghiere (trentamila *Ave Maria* durante le quattro tempora), a portare moglie e bambini a messa, a non commettere peccati e a venerare i sacramenti. Un'altra volta il bovaro morto gli aveva detto, rispondendo a una sua domanda, che Dio onnipotente aveva fatto di lui un angelo, e che il suo vagare non aveva nulla di peccaminoso. Tre, infatti, aveva spiegato lo Stöcklin, erano i modi di vagare: il primo, quello della «schiera notturna», a cui egli stesso apparteneva; il secondo, quello dei defunti verso i luoghi a loro destinati; il terzo, quello delle streghe verso il sabba – ma di quest'ultimo non sapeva nulla, né vi aveva mai partecipato. I viaggi della «schiera notturna» si svolgevano durante le quattro tempora, il venerdí e il sabato, quasi sempre di notte. Prima del viaggio si veniva colti da un mancamento, e si rimaneva esanimi: era l'anima (cosí almeno egli supponeva) che se n'andava, lasciando il corpo immobile e privo di vita per un'ora o poco piú. Guai però se il corpo nel frattempo veniva rivoltato, perché il ritorno dell'anima diventava doloroso e difficile. Lo Stöcklin aveva dichiarato, in risposta a una domanda dei giudici, di conoscere soltanto uno dei partecipanti ai viag-

gi della «schiera notturna», ma di non saperne il nome. Aveva invece elencato i nomi di numerose streghe di Oberstdorf e i loro misfatti, ch'egli aveva appreso durante i misteriosi viaggi notturni; e aveva asserito di essere in grado di guarire uomini e animali maleficiati dalle streghe, e di averlo fatto piú volte per grazia di Dio, imponendo preghiere e digiuni.

I giudici contestarono minutamente le sorprendenti affermazioni dello Stöcklin, ma senza successo: invano cercarono di strappargli l'ammissione di essere uno stregone, di aver partecipato al sabba e di essersi legato con un patto al demonio. Egli ripeté piú volte ostinatamente di non aver nulla a che fare col demonio e con la stregoneria. Ma, interrogato nuovamente il 23 dicembre 1586, lo Stöcklin cominciò a vacillare: dapprima ammise di aver ricevuto a sedici anni dalla madre un unguento con cui aveva gettato il maleficio su uomini e animali; poi, incalzato dalle aperte sollecitazioni dei giudici, confessò di essersi recato piú volte al sabba, di aver rinnegato dinanzi al gran diavolo Dio e i santi. Non ancora soddisfatti, i giudici lo sottoposero alla tortura, ottenendo una piú ampia confessione e un lungo elenco di complici. Cosí lo Stöcklin poté essere condannato al rogo insieme con varie donne da lui denunciate [5].

10. Da queste testimonianze, cosí disperse e frammentarie, emerge l'immagine di un nucleo di credenze abbastanza coerente e unitario, che nel giro di un secolo, tra il 1475 e il 1585, risulta presente in un'area ben precisa che comprende l'Alsazia, il Württemberg (Heidelberg), la Baviera, il Tirolo; un po' ai margini, la Svizzera (cantone di Schwyz). Una ricerca approfondita, che finora non

[5] Cfr. K. HOFMANN, *Oberstdorfer «Hexen» auf dem Schaiterhaufen*, estr. da *Oberstdorfer Gemeinde- und Fremdenblatt*, Oberstdorf 1931, soprattutto pp. 27-39. Il curatore non si è reso conto dell'importanza di questi documenti, e li ha pubblicati in maniera insoddisfacente. Non mi risulta che essi siano stati analizzati, o comunque citati da altri studiosi. Sulla «schiera notturna» (*Nachtschar*) come sinonimo dell'«esercito furioso» (*Wuotisheer*), testimoniato nelle antiche tradizioni popolari svizzere, cfr. W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen*... cit., II, p. 670.

è stata fatta (e questi accenni non vogliono evidentemente sostituirla) potrà dare un quadro piú preciso e piú ampio di questa diffusione. Fin d'ora, però, è possibile affermare che esiste un filo che lega le testimonianze che abbiamo analizzato: la presenza, cioè, di gruppi di individui – generalmente donne – che durante le quattro tempora cadono in deliquio, rimanendo senza conoscenza per un breve periodo di tempo, durante il quale, essi affermano, la loro anima si allontana dal corpo per recarsi alle processioni (quasi sempre notturne) dei morti, che appaiono presiedute in un caso da una divinità femminile (Fraw Selga); tali processioni, abbiamo visto, si ricollegano a un mito piú diffuso e piú antico, quello della «caccia selvaggia». Tutti questi elementi ritornano puntualmente – come vedremo sempre meglio – nelle confessioni delle benandanti friulane. In esse appare, sia pure eccezionalmente, anche la multiforme divinità femminile: una benandante di Latisana, Maria Panzona, processata nel 1619, dichiara di essersi recata piú volte, in spirito, nella valle di Josafat, a cavallo di un animale, e di aver reso omaggio, «bassando la testa» insieme con gli altri benandanti, a «una certa dona sentata in maestà sopra una cariega da pozo, chiamata la badessa» [1].

Ma quale rapporto lega le donne benandanti che vedono i morti con i benandanti «agrari», come il Moduco e il Gasparutto, che asseriscono di recarsi nelle notti delle quattro tempora a combattere per la prosperità dei raccolti contro streghe e stregoni? Il nome comune a entrambi, anzitutto, poi il deliquio in cui cadono durante le notti delle quattro tempora, interpretato come viaggio dell'anima separata dal corpo, avevano fatto immediatamente supporre che si trattasse di due ramificazioni di un'unica credenza. Inoltre, nelle confessioni del mandriano bavarese Chonradt Stöcklin sono emersi alcuni elementi che collegano ulteriormente i due filoni – il conoscere le streghe e i loro misfatti, la capacità di curare le vittime dei malefizi. Ancora, le testimonianze raccolte precedentemente mostravano il legame della divinità accompagnata dalla

[1] ASV, S. Uffizio, b. 72, c. 5*v*. Cfr. piú avanti, pp. 142-51.

schiera delle anime (Abundia-Satia-Diana-Perchta) con la ricchezza e l'abbondanza. In esse mancava, tuttavia, qualsiasi accenno alle quattro tempora: e anche l'abbondanza vi era intesa genericamente, senza allusioni specifiche alla fertilità dei campi. Quest'ultima tessera del mosaico ci è offerta da un altro gruppo di credenze, in cui la divinità femminile che presiede alle schiere dei morti compare ancora una volta con un nome mutato: Holda (Frau Holle) o Venere [2].

11. Nei suoi *Annales Svevici* il Crusius inserí, all'anno 1544, un curioso racconto, tratto da una cronaca piú antica [1]. In quel periodo giravano per le campagne della Svevia alcuni *clerici vagantes*, che portavano sulle spalle, a guisa di cappa, una reticella gialla. Costoro si rivolgevano ai contadini affermando di essere stati sul Venusberg e di avervi visto cose straordinarie. Conoscevano il passato e il futuro; erano in grado di ritrovare gli oggetti

[2] Su Holda, cfr. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* cit., I, pp. 220-25; V. WASCHNITIUS, *Perht*... cit.; W. E. PEUCKERT, *Deutschen Volksglaube*... cit., pp. 100 sgg. Sulla connessione con la fertilità, cfr. per esempio J. GRIMM, *op. cit.*, I, p. 222; O. VON REINSBERG-DÜRINGSFELD, *Das festliche Jahr, in Sitten, Gebräuchen, Aberglauben und Festen der Germanischen Völker*, 2ª ed. Leipzig 1898, p. 23; W. JUNK, *Tannhäuser in Sage und Dichtung*, München 1911, p. 10. Sulle diverse caratteristiche assunte da Holda col passar del tempo, cfr. E. A. LIST, *Frau Holda as the Personification of Reason*, in «Philological Quarterly», XXXII (1953), pp. 446-48; ID., *Holda and the Venusberg*, in «Journal of American Folklore», 73 (1960), pp. 307 sgg. Su Venere come corrispettivo dotto di Holda, cfr. W. JUNK, *op. cit.*, p. 15. In generale, sulle connessioni tra *Wild Heer* e fertilità, cfr. O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*... cit., pp. 286-96.

[1] M. CRUSIUS, *Annales Svevici sive chronica rerum gestarum antiquissimae et inclytae Svevicae gentis*..., II, Francoforti 1596, pp. 653-54 (già citato parzialmente da J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*..., VI, Freiburg im Br. 1893, p. 476 nota 4; F. KLUGE [e G. BAIST], *Der Venusberg*, in «Beilagen Allgemeinen Zeitung», nn. 66-67, 23-24 marzo 1898, p. 6; P. S. BARTO, *Tannhäuser and the Mountain of Venus. A Study in the Legend of the Germanic Paradise*, New York 1916, pp. 30, 127, nota 29; O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*... cit., p. 240). Il CRUSIUS (*op. cit.*, p. 654) dichiara di derivare da G. Widman il suo racconto; di esso tuttavia non c'è traccia nella *Widmans Chronica*, a cura di Ch. Kolb, «Geschichtsquellen der Stadt Hall, Zw. Bd., Württembergische Geschichtsquellen, sechster Bd.», Stuttgart 1904. Forse il passo che ci interessa faceva parte della *Murshardter Chronik* dello stesso Widman, composta sulla base di tradizioni locali, e in gran parte perduta (cfr. *Widmans Chronica* cit., pp. 33-34).

perduti; sapevano incanti che proteggevano uomini e animali dalle streghe e dai malefizi e allontanavano la grandine: e con queste vanterie, intercalate da parole paurose borbottate tra i denti, sbalordivano uomini e donne, soprattutto le donne, e estorcevano loro del denaro. Non basta: dichiaravano anche di essere capaci di evocare l'«esercito furioso», composto dai bambini morti prima di essere battezzati, dagli uomini uccisi in guerra e da tutti gli «ecstatici» – da coloro cioè la cui anima aveva abbandonato il corpo senza piú farvi ritorno [2]. Tutte queste anime – essi dicevano – usano radunarsi in luoghi deserti la notte del sabato delle quattro tempora e del giovedí dell'Avvento: vagano lamentandosi fino al giorno destinato alla loro morte, giorno in cui verranno accolti tra i beati. Inoltre, questi *clerici vagantes* dichiaravano di avere due corde, una per il frumento, l'altra per il vino: se ne seppellivano una sottoterra, in quell'anno il prezzo del frumento o del vino sarebbe cresciuto.

Ancora una volta: se questa testimonianza si riferisse al Friuli anziché alla Svevia, potremmo essere certi che i *clerici vagantes* avrebbero aggiunto alle loro vanterie quella di essere benandanti. Le analogie sono, anche qui, evidenti: il viaggio nel misterioso regno di Venere (vero aldilà popolare, come vedremo subito) li ha resi capaci di guarire le stregonerie, di evocare durante le tempora le schiere dei morti anzitempo, di cui fanno parte, tra l'altro, gli «ecstatici» come loro, la cui anima non ha potuto far ritorno nel corpo; li ha resi capaci, infine, di procurare ricchezza ai contadini, agendo magicamente non sulla fertilità dei campi, come i loro colleghi friulani, bensí, per

[2] Degli «ecstatici» parla W. A. SCRIBONIUS (*De sagarum natura et potestate, deque his recte cognoscendis et puniendis physiologia*, Marpurgi 1588, pp. 59*r-v*, 61*r*), distinguendoli dalle streghe. Per quanto vago, un accenno dello Scribonius (p. 61*r*: gli *ecstatici* descrivono «... gaudio exultantes in coelis angelos, igne crematos in inferno impios: item quae observarint in hortis, campis, et aliis in locis amoenissimis...») ci riconduce alle credenze che stiamo esaminando. (Si veda inoltre la pagina del Wier segnalata dal TENENTI [*Una nuova ricerca sulla stregoneria*, in «Studi Storici», VIII, 1967, p. 389] a proposito della credenza, diffusa in Baviera a metà del '500, nei «vagabundi spiritus», che quattro volte all'anno, lasciato il corpo esanime, partecipavano a raduni, banchetti e danze, a cui era presente lo stesso imperatore).

una curiosa variante, sui prezzi dei prodotti agricoli. Siamo nel 1544, quasi quarant'anni prima del processo del Moduco e del Gasparutto: ma sarebbe affrettato concludere che queste credenze dovettero giungere in Friuli dalla Germania, giacché non disponiamo di processi friulani anteriori alla prima metà del '500. In ogni caso, gruppi di *clerici vagantes* che dichiaravano di essere stati sul Venusberg comparvero a Lucerna nel 1576 (ed è significativo che fossero accostati alla *Seelenmutter* di Küssnacht, che abbiamo già incontrato), e di nuovo nel 1599 e 1600 [3]. Un gruppo analogo, stretto in un'associazione detta *Johannesbruderschaft*, fu processato a Leopoli nel 1694: come i loro colleghi svevi di centocinquant'anni prima, questi *clerici vagantes* cercavano tesori, affermavano di aver visto le anime dei morti sul Venusberg e cercavano di evocarle [4].

12. Il nesso tra mondo dei morti («esercito furioso», Venusberg) e fertilità dei campi, accennato nel passo di Crusius, ritorna con maggiore nettezza in un processo celebrato in Assia nel 1630, contro un incantatore, Diel Breull [1]. Costui, processato l'anno prima per aver fatto incantesimi guardando in un cristallo, era stato condannato al bando. Nel secondo processo, il Breull aveva raccontato che otto anni prima, trovandosi in un periodo di profonda prostrazione (gli erano morti la moglie e i bambini), gli era accaduto di addormentarsi, e di ritrovarsi, al risveglio, sul Venusberg. La divinità del luogo, «fraw Holt» – la germanica Holle, considerata sinonimo di Venere – gli aveva mostrato, riflesse in un bacile pieno d'acqua, le cose piú strane: cavalli splendidi, uomini intenti a banchettare, o seduti in mezzo alle fiamme, e, tra questi

[3] Cfr. A. LÜTOLF, *Sagen, Bräuche*... cit., II, p. 89.

[4] Cfr. F. BYLOFF, *Hexenglaube und Hexenverfolgung*... cit., pp. 137-38 (si tratta di un accenno purtroppo assai rapido). Si noti che a Bressanone la *Johannesbruderschaft* si radunava nei giorni delle tempora (J. BAUR, *Quatember*... cit., p. 228).

[1] W. CRECELIUS, *Frau Holda und der Venusberg*... cit. Questo processo è stato piú volte esaminato, soprattutto in rapporto al Venusberg e alla saga di Tannhäuser.

ultimi, persone a lui note e morte da tempo, che si trovavano là (aveva spiegato fraw Holt) per le loro malefatte. Diel Breull aveva appreso di essere un membro della schiera notturna, un «nachtfahr» (quasi cinquant'anni prima il mandriano bavarese Chonradt Stöcklin si era servito di un'espressione analoga). In seguito si era recato sul Venusberg quattro volte all'anno, durante le tempora: e in quell'anno i raccolti erano risultati abbondanti. Anche qui, insomma, chi ha la facoltà di accedere durante le tempora, dopo un misterioso letargo, all'aldilà popolato di morti e presieduto da Holle-Venere, garantisce la fertilità – ennesima testimonianza dello strettissimo legame che unisce le due facce di questo culto: quella «agraria» e quella «funebre». Ma anche le confessioni di Diel Breull vengono fatte rientrare a forza nello schema del sabba diabolico: messo alla tortura, egli è costretto a confessare di aver rinnegato Cristo e di essersi dato al diavolo. Nel 1632 viene perciò giustiziato. L'assimilazione di queste credenze alla stregoneria era inevitabile: e non stupisce perciò che l'inquisitore Ignazio Lupo, in un trattato apparso qualche decennio prima, affermasse che le streghe del Bergamasco si radunavano il giovedí delle quattro tempora sulla montagna di Venere – il Tonale – per adorare il diavolo e fare le loro orge [2].

13. Il mito dei benandanti si lega dunque per mille fili a un insieme di tradizioni piú vasto, e largamente diffuso per quasi tre secoli in un'area ben delimitata, compresa tra l'Alsazia e le Alpi orientali. Ma non è possibile affermare senz'altro che la variante friulana sia di provenienza germanica. Si sarà notato che, se si eccettua il processo del lupo mannaro lituano, nelle testimonianze finora citate mancava qualsiasi riscontro o analogia con i combattimenti descritti dai benandanti «agrari» – combattimenti tra

[2] Cfr. I. LUPO, *Nova lux in edictum S. Inquisitionis...*, Bergomi 1603, pp. 386-87. Ricerche compiute nell'Archivio della Curia Vescovile di Bergamo (grazie alla cortesia del cardinale Testa e dell'archivista don Pesenti), nell'intento di trovare conferme documentarie a quest'accenno, non hanno dato risultato.

le streghe armate di canne di sorgo e i benandanti armati di rami di finocchio. Tutt'al piú, si può ricordare che Burcardo di Worms minacciava penitenze per le donne che credevano di volare nel silenzio della notte fino alle nubi, per ingaggiarvi misteriose battaglie – accenno che ricorda solo genericamente le lotte dei benandanti, e in cui forse va vista, come è stato fatto, un'eco delle tradizioni della «caccia selvaggia» [1]. Piuttosto, è possibile rintracciare un'eco deformata dei riti notturni descritti dai benandanti nel folklore tirolese, e precisamente nelle cosiddette *Perchtenlaufen*, riti che in determinate ricorrenze vedono il contrapporsi di due gruppi di contadini, mascherati gli uni da Perchte «belle», gli altri da Perchte «brutte», che si rincorrono agitando fruste e bastoni di legno – verosimilmente, un residuo delle antiche battaglie rituali. Anche il fine, proprio della cerimonia, di propiziare la fertilità dei raccolti, richiama le battaglie tra benandanti e streghe [2]. Tutto ciò ci riporta a una zona prossima al Friuli, e a Perchta, la multiforme divinità popolare che si credeva condurre l'«esercito furioso»: nulla di nuovo, apparentemente. Ma tracce di questa schermaglia rituale tra le due schiere di Perchte, le «belle» e le «brutte», sono state riscontrate nella penisola balcanica: e, secondo un'ardita e controversa ipotesi, tali tradizioni, nate nel Medio Oriente, si sarebbero diffuse nell'Europa centrale durante i primi secoli dell'era cristiana, proprio attraverso la penisola balcanica [3]. È lecito concludere da ciò che la credenza nei benandanti – in particolare, il motivo dei combatti-

[1] Cfr. J. HANSEN, *Zauberwahn*... cit., p. 85.

[2] Sulle «Perchtenlaufen» cfr. M. ANDREE-EYSN, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreischen Alpengebiet*, Braunschweig 1910, pp. 156-84 (con bibliografia). Acute supposizioni, confermate parzialmente dalla documentazione friulana, fa in proposito W. E. PEUCKERT, *Geheimkulte* cit., pp. 281 sgg., anche se le conclusioni cui giunge, per i suoi presupposti razzisti, sono palesemente assurde. Per il carattere di rito di fertilità delle «Perchtenlaufen», cfr. I. V. ZINGERLE, *Sitten, Bräuche*... cit., p. 139, e M. ANDREE-EYSN, *Volkskundliches*... cit., pp. 179, 182-83. Sulle connessioni tra «esercito furioso» e battaglie rituali, cfr. O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*... cit., pp. 154-63, soprattutto pp. 154-56.

[3] Cfr. W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen*... cit., II, pp. 885-1013; in particolare, a p. 897 il Liungman accosta la lotta tra le Perchte «belle» e quelle «brutte» alla lotta tra le potenze della creazione e quelle del caos che si svolgeva a Babilonia al principio di ogni anno, durante le feste in

menti per la prosperità dei raccolti, riscontrabile con tanta nettezza in Lituania – sia di provenienza slava, o addirittura medio-orientale? È vero che tracce di credenze popolari analoghe a quelle dei benandanti sono riscontrabili, come vedremo, anche in Dalmazia. Ma in mancanza di ricerche approfondite, sistematiche al di fuori del Friuli, non sapremmo dire se esse si siano diffuse dalla Germania in Friuli, e di qui in Dalmazia, o viceversa. Le date delle testimonianze raccolte fanno nettamente propendere per la prima alternativa: l'accenno del Nider alle donne che cadono in estasi durante le quattro tempora è della metà del '400, il processo contro il mandriano bavarese si svolge, come i piú antichi processi contro i benandanti friulani, verso il 1580, mentre gli indizi di credenze analoghe in Dalmazia sono addirittura del 1685-90, posteriori cioè di piú di un secolo. Impossibile dire se questa linea di diffusione cosí netta sia dovuta semplicemente allo scarso numero, e quindi alla casualità delle testimonianze raccolte.

In conclusione, la provenienza germanica del mito delle processioni dei morti è pressoché certa; per quanto riguarda invece le battaglie per la fertilità, il problema rimane aperto. Certo, la presenza di questo secondo mito in Lituania e tra gli Sloveni farebbe pensare a un legame col mondo slavo. In Friuli, dove confluivano tradizioni germaniche e slave, i due miti si sarebbero amalgamati e fusi in quello, complessivo, dei benandanti.

14. Ma se questi problemi di origini sono inevitabilmente irresolubili, e in definitiva astratti, chiarissimo invece è il significato di queste credenze, nonché il legame profondo che unisce i due filoni, quello dei benandanti «agrari» e quello dei benandanti «funebri». Non si tratta soltanto dell'identità del nome, o delle estasi, comuni a entrambi, durante le tempora: come i convegni degli stre-

onore del dio Marduk. A p. 990 le «Perchtenlaufen» sono viste come prototipo della cerimonia della cacciata dell'inverno (cfr. anche F. LIEBRECHT, *La Mesnie furieuse, ou la Chasse sauvage*, in appendice [pp. 173-211] all'edizione degli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury, curata dal Liebrecht stesso [Hannover 1856]).

goni, le processioni dei morti possono essere attinte dai benandanti unicamente «in spirito», lasciando cioè il corpo come morto, immerso in un profondo letargo. In entrambi i casi questo andare «in spirito» è, lo si è già sottolineato ripetutamente, una specie di morte: una morte fittizia, vista tuttavia dai benandanti come un evento rischioso, che potrebbe condurre alla morte reale, se lo spirito non tornasse in tempo dai raduni notturni a riprendere possesso del corpo abbandonato. Dunque il letargo – comunque provocato, dall'uso di unguenti soporiferi o da catalessi di ignota natura – è cercato come un mezzo idoneo ad attingere il mondo misterioso e altrimenti irraggiungibile dei morti, degli spiriti che vagano senza requie sulla terra, che nella versione «agraria» del culto conservano i tratti temibili dell'antica «caccia selvaggia», mentre nell'altra versione, quella «funebre», hanno assunto l'aspetto piú composto e conforme alla tradizione cristiana della processione descritta per la prima volta da Orderico Vitale. E qui si scorge l'identità profonda tra i morti vaganti e gli stregoni con cui i benandanti combattono la notte. I *clerici vagantes* descritti dal Crusius nella sua cronaca asserivano che dell'«esercito furioso» dei morti implacati facevano parte anche le anime degli «ecstatici» che non avevano fatto ritorno nel proprio corpo. Analogamente, secondo il Gasparutto, lo spirito dei benandanti che «stano 24 hore a tornar» dai convegni notturni o che commettono qualche fallo, resta «separato dal corpo, et... sepelendolo poi, quel spirito è vagabondo, et è chiamato malandante» – malandante, cioè stregone, costretto a vagare implacato «fino a quel hora che quel corpo doveva morire», come una presenza malvagia, ostile: «magnano li putti questi malandanti» [1]. Cosí, i morti puniscono i benandanti che infrangono il segreto delle loro processioni notturne bastonandoli con le canne di sorgo che crescono negli orti – proprio come gli stregoni con cui il Moduco e il Gasparutto affermano di combattere [2]. L'invidia per i vivi e le loro opere, attribuita popolar-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., cc. 3*v*, 7*r*, 4*r*.
[2] Cfr. sopra, pp. 6 e 10.

mente agli esseri strappati alla vita prima del tempo, è ciò che caratterizza questi stregoni, raffigurati ancora e soltanto come affatturatori di bambini e distruttori di raccolti, non già come seguaci del demonio o nemici della fede. A Lucca, a Bergamo durante il '500 le guaritrici curano con incanti e superstizioni, oltre alle vittime delle malie, coloro che sono stati «pesti dai morti» o dalle «ombre» [3]. È un terrore diffuso, questo per le schiere vaganti dei morti anzitempo. Una donna processata nel 1601 dall'Inquisizione modenese per aver fatto incanti «ad amorem» ed essere «in oppenione di strega», Grana di Villa Marzana, di professione filatrice, afferma di avere appreso dalla balia, quand'era bambina, che le vittime di una malia sono insidiate, se non vengono difese con opportuni accorgimenti, dalle «ombrie». Queste «ombrie» sono «anime disperse et d'amazzati, le quali vanno maleabiando, nelle quali se alcuno si imbatte e le tocchino li piedi, entrano adosso et fanno dispiacere...» E poco dopo aggiunge, con forza: «Di piú io credo e tengo per fermo che quando uno è amazzato, avanti che sia compito il termine ordinato della sua vita, sia astretto andare mal'abiando et disperso sino che gionga il termine determinato». Questa dottrina (a cui aderisce, essa dice, sulla base di una precisa esperienza) l'ha intesa sostenere anche da un prete, di cui non ricorda il nome. Poi, severamente redarguita dal giudice e esortata a ritrattare il suo errore («si diceretur sibi ab Ecclesia falsum esse quod animę interfectorum eant disperse et mal'abiando, teneretne cum Ecclesia vel potius cum oppinione vulgi?») Grana si sottomette: «Io crederò piú tosto alla Chiesa perché è piú alta di quelle cose» [4]. Da questo strato di fantasie e di paure, in cui la dimensione propriamente demoniaca è assente, nasce anche il terrore per gli stregoni.

Certo, quest'identità tra stregoni e morti vaganti è un'i-

[3] Lucca: ASL, Cause delegate, n. 25, c. 172*r*; Bergamo: ACVB, Visite pastorali, n. 4 («1536-37. Lippomani Petri visitatio»), c. 157*v*.

[4] ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. 1592-99, carte non numerate. Dopo essere stata riconosciuta indemoniata (e in quanto tale esorcizzata), nonché sottoposta a tortura per ottenere una piú completa confessione, Grana viene fatta abiurare come leggermente sospetta in materia di fede.

dentità *sui generis*: non si deve, evidentemente, irrigidire in una serie di rapporti razionali, chiari e distinti questo mondo di credenze popolari cosí fluido, contraddittorio, stratificato. È facile obiettare che streghe e stregoni oltre a partecipare, secondo i benandanti, «in spirito» ai convegni notturni, vivono una loro vita quotidiana – sono, insomma, uomini e donne in carne e ossa, non anime vaganti. Ma tale duplicità irrisolta di piani è caratteristica di questa mitologia popolare [5]. Piuttosto che di identità pura e semplice sarà allora piú esatto parlare di comune partecipazione a una sfera mitologica originariamente indifferenziata, che successivamente si precisa, si sfaccetta, assume nei «sogni» del Gasparutto e del Moduco i tratti degli stregoni, si concreta in quelli di Anna la Rossa nell'immagine dei vicini morti.

Ma chi aveva questo destino, virtú o maledizione, di «uscire la notte» per «vedere i morti» come Anna la Rossa, o per combattere con streghe e stregoni come il Moduco e il Gasparutto? Qui si chiarisce, verosimilmente, il significato della condizione materiale che lega tutti i benandanti: l'essere nati con la camicia. La «camicia» è considerata, in alcune tradizioni popolari europee e non solo europee, come la sede dell'«anima esterna». Essa appare perciò legata al mondo delle anime vaganti, dei morti anzitempo: un ponte di passaggio, un tramite tra il loro mondo e il mondo dei viventi. Ciò spiega come in alcuni paesi – per esempio la Danimarca – si attribuisca ai nati con la camicia la virtú di vedere i fantasmi [6]. La «camicia» diventa la condizione necessaria, agli occhi dei benandanti, per «uscir fuori». Per questo il benandante che appare la prima volta al Moduco dice: «Tu hai da venir meco perché hai una cosa delle mie». Questa «cosa» che il Mo-

[5] In proposito ha osservazioni giuste, ma un po' eccessive, A. RUNEBERG, *Witches, Demons*... cit., pp. 89, 94 e *passim*.

[6] Cfr. TH. R. FORBES, *The Social History of the Caul*... cit., p. 499 (si allude anche all'uso di legare la «camicia» intorno al collo del bambino come un talismano). Cfr. inoltre: H. F. FEILBERG, *Totenfetische im Glauben nordgermanischer Völker*, in «Am Ur-quell, Monatschrift für Volkskunde», vol. III (1892), p. 116; E. SIDNEY-HARTLAND, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, p. 639; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. III, coll. 890 sgg., vol. VI, coll. 760 sgg.

duco ha con sé è il cencio amniotico entro cui è nato: «io portava quella mia camisciola al collo sempre, ma la persi, et dipoi che la perdei non ci son piú stato [ai raduni notturni]» [7].

Il contadino friulano del '500 che aveva la ventura di nascere con la camicia apprendeva dunque ben presto – dai familiari, dagli amici, dall'intera comunità – di essere nato sotto un «pianeta» speciale. La «camicia» portata al collo, talvolta benedetta da un sacerdote, lo legava ad un destino al quale era impossibile sottrarsi. Arrivato all'età virile, in un giovedí delle quattro tempora, il benandante avrebbe iniziato la sua «professione» piombando in un letargo misterioso, popolato di figure e di eventi, destinati a ripetersi, con minime variazioni, per anni, in cui trovavano sfogo aspirazioni e timori collettivi – il terrore della carestia, la speranza di un buon raccolto, il pensiero dell'oltretomba, la nostalgia senza speranza per i trapassati, l'ansia per la loro sorte ultraterrena. In verità, è difficile per noi concepire da un lato, il configurarsi di questa tradizione come ferrea, inarrestabile spinta interiore; dall'altro, il suo perpetuarsi senza dispersioni né impoverimenti, pur nelle strettoie di una vita puramente interna, riflessa; in terzo luogo, la ricchezza e soprattutto la consistenza intersoggettiva di questi «sogni», di queste «fantasticherie». Dove ci aspetteremmo di trovare l'individuo nella sua (presunta) astorica immediatezza troviamo la forza delle tradizioni della comunità, le speranze ed i bisogni legati alla vita associata.

15. In un processo del 1599 le implicazioni emotive del mito delle processioni dei morti emergono con grande chiarezza. La causa inizia in seguito a una precisa e circostanziata denuncia di un prete udinese, Sebastiano Bortolotto, parroco della chiesa di San Cristoforo. Dopo aver ricordato i propri doveri pastorali, nonché un precedente editto dell'Inquisizione («... temendo, dico, la pungente spada della scomunica che mi è minaciata, se quindici gior-

[7] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574...», proc. n. 64 cit., c. 10*r*.

ni dopuo che io haverò saputo intorno a cose, che s'aspettano al Santissimo Officio, non haverò denuntiato»), egli dichiara che donna Florida, moglie del notaio Alessandro Basili (che a sua volta cura malattie con orazioni) «va seminando tali et tali zizanie», col dire alle vicine che ogni giovedí sera deve recarsi in processione con i morti, e che tra questi ha scorto «il quondam messer Bartholomio del Ferro con calze triste, con una corona in mano, et che sta di malissima voglia, et... il quondam messer Valentin Zanutti, morto già sei dí in circa, senza beretta et con calze da cavalcar, et che non pol caminar per questo, et molti altri...» Florida conclude questi discorsi dichiarando «che non pol far di manco perché è beneandante, et che se palesasse, li morti la batteriano duramente» [1].

La denuncia del parroco è del 2 settembre; quattro giorni dopo compaiono dinanzi all'inquisitore Gerolamo Asteo alcune donne che hanno udito, prestandovi fede, i racconti di Florida, e pertanto hanno avuto dai rispettivi confessori l'ingiunzione di denunciarla al Sant'Uffizio. In particolare, risulta che Florida ha asserito di essere benandante, di vedere nelle processioni alle quali partecipa «quelli che sono in purgatorio et nell'inferno» e di saper dire «quelli che sono in paradiso» (da un'altra testimonianza apprendiamo che le anime dei beati non partecipano alle processioni dei benandanti, come non partecipavano alla processione descritta da Orderico Vitale): inoltre ha aggiunto «che combatte coi strigoni, et che è stata due volte bastonata per haver rivelato alcuni particolari, et per haver tolto pagamento». A un giovane che non voleva prestar fede a tali «visioni», Florida ha detto di andare «al canton del Povaro la giobia, che li farà veder queste procession de morti». Come si vede, anche qui le due ramificazioni del mito s'intrecciano e si sovrappon-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1599. a n. 341 usque ad 404 incl.», proc. n. 397 (ora in una busta miscellanea dalla copertina verde scura, senza indicazioni di sorta), carte non numerate. Accennò a questo processo, sulla base del regesto ms. delle cause discusse dal tribunale del Sant'Uffizio di Aquileia (BCU, ms. 916 cit.), G. MARCOTTI, *Donne e monache*... cit., p. 291. Il Marcotti interpretò erroneamente l'annotazione del regesto «aliud non apparet» come una formula di reticenza. – «Calze triste» significa «calze mal ridotte, stracciate».

gono. Florida afferma di vedere i morti e di recarsi alle loro processioni, e nello stesso tempo di combattere con gli stregoni.

Nello stesso giorno Florida compare spontaneamente di fronte al tribunale del Sant'Uffizio. Essa dichiara di aver raccontato alle vicine di aver visto i loro parenti morti, solo «per via di burla» (ma poi ammetterà di aver cominciato a divulgare le sue presunte visioni nella speranza di guadagnare un ducato), aggiungendo particolari unicamente per dar maggiore verosimiglianza ai suoi racconti. Cosí, ha detto di aver visto una donna morta detta la Mozza «nell'inferno, con la man coprendosi gl'occhi», e questo «per alcun peccato grande che già ho inteso che questa quondam Mozza... hebbe a fare, per lo qual è verisimile che sia all'inferno», mentre di un altro morto ha detto che «era andato in paradiso, fondatami su la buona relatione che diede di lui il confessore». La notizia di questi racconti si è sparsa, altre donne sono venute da Florida a importunarla. Essa ha continuato nelle sue finzioni, un po' per ficcare il naso nelle faccende altrui, un po' con l'intenzione di far del bene: «havendo io presentito che... Francesca vedova haveva pensiero di andar a star con sua madre, dissi a essa Francesca, che... Valentin morto mi diceva, che essa non dovesse star sola, ma andar a star con sua madre. All'istesso modo, ho finto che questo Valentin mi dicesse, che i suoi dovessero restituire quello che lui haveva tolto di piú a coloro ai quali haveva servito per fattore; cosí ho finto che questo ser Valentin m'habbia detto che sua moglie non debba litigar con un fornaro di borgo d'Aquilegia, col quale esso Valentin haveva da far alcuni conti». Ormai, ogni giorno venivano da Florida quattro o cinque persone a domandarle «varie cose de morti»: tra queste, «la Betta, la quale addesso è grossa col cuogo di monsignor illustrissimo patriarca, et vene da me per chiarirsi se suo marito, il quale si è absentato da Udine, fosse vivo o morto, poiché essa vorrebbe prender per marito questo cuogo di monsignor patriarca». Anche in questo caso, Florida è intervenuta cercando di metter le cose a posto: «Io all'usanza mia finsi di saper che non era morto, per cavar costei di peccato». Cosí, in questo contesto

di intrighi e pettegolezzi di vicinato, il mito delle processioni notturne dei morti mantiene, con una particolare accentuazione moralistica, la sua originaria funzione ammonitrice.

Quanto ai particolari dell'uscire la notte del giovedí, dell'essere benandante, e cosí via, Florida afferma di averli anch'essi inventati di sana pianta, modellandoli sui racconti di una donna, ora morta, conosciuta undici anni prima a Preclus, che diceva di essere benandante e di vedere i morti. E soggiunge: «Ho detto di esser benandante, ma è stata una mia pazzia...; per acquistar credito di tale, ho finto di non voler accettar niente, dicendo... che non haverei tolto un pello, perché haveva provato che quelle che accettano son bastonate, et da questo veda la Paternità Vostra la mia pazzia, che ho fatto queste cose senza premio...» Per lo stesso motivo, dice, «ho finto di esser nata vestita, et che è forza ch'io vada ogni giovedí di sera, et che si combatte coi strigoni in su la piazzetta di San Christoforo, et che colui che porta il stendardo, ove pende il stendardo, more uno». Florida conclude il racconto implorando perdono per la sua leggerezza, e viene rilasciata.

Ma le deposizioni a suo carico non s'interrompono. A tutte le vicine Florida ha detto di essere benandante, e di essere costretta, essendo nata «sotto quel pianeta», ad andare il giovedí sera «in anima et corpo a veder i morti, et che era errore a dire che si vada sol con l'anima». E conversando con una vicina, dopo aver reso la sua deposizione al Sant'Uffizio, ha esclamato: «Io son stata dal padre inquisitore, et che credevano costoro ch'egli mi facesse? Se non fossemo noi benandanti, i strigoni vi mangierebbono i putti fin nelle culle»: e questo l'hanno sentito tutti, «essendo varie persone per la strada, et altre alle finestre». Ancora una volta, spicca l'orgogliosa consapevolezza con cui i benandanti si atteggiano a difensori della comunità contro le forze malefiche che l'insidiano: essi non sono stregoni, e non è neppure pensabile che la loro benefica attività possa essere perseguitata dagli inquisitori. Forte di questa certezza Florida Basili grida alle vicine la sua innocenza e la sua virtú di benandante. Ma proprio alla luce di queste testimonianze successive al suo inter-

rogatorio, la presunta confessione di Florida appare reticente, se non addirittura menzognera. A un'altra amica Florida ha detto significativamente: «Io son stata dal padre inquisitore et esso non mi ha detto niente, sí che io non ho paura se non di mio marito; ma io son nata tale, et bisogna per forza ch'io sia benandante, et non posso far di meno...»

Queste nuove testimonianze non inducono l'inquisitore ad approfondire le indagini sul conto di Florida. Bisogna aspettare una congregazione del Sant'Uffizio tenutasi l'11 maggio 1601 alla presenza del patriarca Francesco Barbaro, del commissario dell'Inquisizione fra' Francesco Cummo da Vicenza e di altri, perché si giunga alla decisione di sentire nuovamente la Basili. Dopo due interrogatori infruttuosi, svoltisi il 16 e il 28 maggio, la donna viene incarcerata. Il 6 luglio, infine, essa si risolve ad ammettere genericamente tutto ciò che è contenuto nel processo. Il giorno successivo, due testimoni si presentano e si dichiarano garanti per lei. Florida viene rilasciata. Ma dopo pochi mesi, nel novembre, viene rimessa all'Inquisizione una nuova denuncia contro di lei. Questa volta non si tratta di vedere i morti, né di benandanti: Florida è accusata di aver curato con mezzi superstiziosi (un uovo legato con un filo, delle ossa di morto) una Maddalena, meretrice, che temeva di essere stata «medisinata» dall'amante. Costei dopo pochi giorni è morta «con grande effusione di sangue». Questa volta il Sant'Uffizio non interviene affatto, e di Florida Basili non sappiamo piú nulla.

Come si è visto, con i suoi racconti Florida Basili appaga inconsapevolmente le fantasticherie, le ansie, i timori e le speranze che circondano, agli occhi della collettività, il mondo d'oltretomba; e insieme, presta ingenuamente per un momento l'evidenza della vita agli scomparsi, descrivendone gli stupori, le malinconie, le reazioni di fronte al mondo d'oltretomba e alle sue leggi. A una vicina ha raccontato «che non haveva veduto il quondam *suo* genero al purgatorio, ma ben che havea veduto il quondam *suo* marito, il quale si maravigliava che *suo* genero fosse stato solamente tre mesi in purgatorio»; a un'altra, «che un suo puttino morto non ha la centura, et non può andar a rose

come gli altri, et però che sta malanconico». È per apprendere queste «varie cose dei morti» che le vicine si accalcano alla porta di Florida Basili.

Questa virtú di Florida di accedere al mondo dei morti e di comunicare con loro è dunque largamente riconosciuta – per quanto una delle vicine dichiari, non sappiamo quanto sinceramente, all'inquisitore che la interroga: «noi altri la teniamo per una pazza». Ci aspetteremmo che le sue vantate capacità di difendere i bambini dalle insidie degli stregoni – capacità che essa rivendica pubblicamente, consapevole dei suoi meriti di fronte alla comunità – lo siano almeno altrettanto. Ma non è cosí. Una serva che abita nel vicinato riferisce che nella contrada si sussurra che Florida «ha mal occhio». Che cosa significa, chiede l'inquisitore, «haver mal occhio?» E la ragazza spiega: «noi sogliam dire che quelle donne han mal occhio le quali tolgon il latte alle donne che lattano, et siano streghe che mangiano i fantolini». È una contraddizione lampante: Florida viene accusata di nuocere agli infanti, proprio lei, una benandante, che li difende fin nelle culle dagli assalti degli stregoni: proprio lei, accusata di stregoneria! Si potrebbe supporre che l'attività del marito, noto per la sua capacità di guarire malattie d'ogni sorta con mezzi superstiziosi, finisse col gettare un'ombra anche sui poteri di Florida. Eppure vediamo la donna sostituire il marito, e infine tentar di guarire un'ammalata con gli stessi espedienti. È una contraddizione isolata, ancora embrionale, ma, come vedremo, destinata a svilupparsi in modi impreveduti.

16. Nello stesso anno in cui venivano mosse le ultime denunce contro Florida Basili, compariva spontaneamente di fronte al commissario dell'Inquisizione, fra' Francesco Cummo da Vicenza, un frate domenicano, Giorgio de' Longhi. La sua deposizione (5 aprile 1601)[1] è diretta contro una benandante che si inserisce nel filone che stiamo

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1601 usque ad annum 1603 incl. a n. 449 usque ad 546 incl.», proc. n. 465.

esaminando. Si tratta di una donna cieca, di nome Gasperina, abitante a Grazzano, vicino alla casa che era stata in passato della «solenne Aquilina» (cosí si esprime il domenicano, alludendo con ogni probabilità alla superba guaritrice, anch'essa abitante a Grazzano, perseguitata qualche anno prima dal Sant'Uffizio). Questa donna è solita frequentare la casa della madre del teste, ed è stata proprio quest'ultima a magnificare al figlio le virtú di Gasperina, dicendogli «che era una donna santa, et... ragionava di molte cose del signor Iddio, et anco che vedeva et parlava con il Signore, et... gli haveva detto, come il signor Dio gli haveva fatto sapere se voleva ricuperar la vista, che glie l'haverebbe concessa, et che essa non l'haveva voluta». Inoltre Gasperina soleva dire che «aveva una cameciuola, qual portava addosso, benedetta dal Papa», e che «nella vigilia di san Giovanni Battista, et anco nella vigilia della Epifania, et i giovedí di sera» andava «in processione con molta gente vestita di rosso, et quando andava in questa processione, che vedeva». Per Gasperina, come per il Moduco e il Gasparutto, l'essere benandante è un dono divino, e a Dio essa attribuisce anche questa transitoria, miracolosa perdita della sua cecità.

Fra' Giorgio ha ascoltato con sospetto (forse anche per quell'accenno alla notte di san Giovanni, notoriamente consacrata alle piú svariate superstizioni popolari) questi racconti della madre, ammonendola, «come semplice et idiota, che questa tale Gasperina faceva cose che non erano buone, anzi contrarie alla fede nostra», e che pertanto avrebbe volentieri parlato con lei, «con pensiero fermo di fargli una buona ammonitione et veder di cavarla dal suo errore». Ma Gasperina, di fronte alle pressanti richieste del domenicano di presentarsi al suo convento, dapprima ricusa; infine esclama «che non voleva venir a parlar con frati» (si noti che anche Florida Basili aveva ammonito le vicine di non confidare al confessore i racconti che veniva loro facendo, ma di confessarsi «avanti una imagine, che cosí il signor Iddio perdonava»). A conferma dei suoi sospetti, ha saputo che Gasperina (che frequenta le case delle maggiori gentildonne della città) quando è chiamata a queste processioni non può fare a meno di recarvisi, e

che, se avesse rivelato il nome di qualcuno o qualcuna «della sua compagnia, che andava nelle processioni sudette, veniva bastonata». «Per lo che maggiormente mi confermai, – soggiunge il domenicano rivolto al commissario dell'Inquisizione, – per haver letto alcuni libri, che questa Gasperina fosse una benandante». È un'affermazione di grande interesse: da quali libri fra' Giorgio aveva appreso notizie tali da permettergli di riconoscere per benandante Gasperina la cieca? Forse dal *Preceptorium* del Nider, o dalle prediche di Geiler von Kaisersberg? In ogni caso, questo accenno testimonia l'attenzione crescente, anche tra il clero, per le credenze connesse con i benandanti: meno di venticinque anni prima l'inquisitore fra' Felice da Montefalco ignorava dei benandanti persino il nome. Ma anche se sono meglio informati in proposito, gli inquisitori non sembrano voler mutare il loro atteggiamento: anche la denuncia contro Gasperina viene lasciata cadere senza ulteriori indagini.

17. Il carattere fondamentalmente unitario di questo complesso di credenze riemerge con particolare nettezza nelle confessioni di una benandante di Latisana, già ricordata, Maria Panzona, processata nel 1619. Costei descrive con vivezza il viaggio compiuto «in anima et corpo» nell'aldilà con il padrino, che per primo le aveva rivelato il «pianetto» sotto cui era nata: «mi disse avanti che non dovesse mai parlar, et mi condusse in paradiso nel prà della Madonna, et all'inferno; et vidi in paradiso Dio et la Madonna con tanti angioleti, et tutto era pieno di rose; et nell'inferno viddi li diavoli et li diavolini che bollivano, et vidi anco una mia santola...» Ciò era avvenuto al momento dell'iniziazione: le altre volte, invece, Maria Panzona aveva partecipato alle battaglie ingaggiate dai benandanti contro le streghe nel «prà di Josafà», «in difesa della fede», e insieme per assicurare l'abbondanza dei raccolti [1].

Un'ulteriore traccia delle processioni dei morti si trova

[1] ASV, S. Uffizio, b. 72, c. 38*v*.

nella denuncia presentata al Sant'Uffizio di Aquileia nel 1621 contro un pastore di nome Giovanni, noto come benandante [2]. Anche di questo caso, come di quello della Panzona, ci occuperemo analiticamente piú avanti; qui basterà accennare a un passo dei racconti di questo pastore. Ai raduni notturni, egli dice, «cosí gl'huomini come le donne saltavano, et a le volte mangiavano, et... andavano anco con candelette accese a quella giesiola [di San Canziano] dentro et fuori». Tra gli stregoni «ve n'era uno vecchio, che haveva cognitione dei morti, cioè che li vedeva ne le pene ne le quali erano...; vedeva quelli, c'havevano rubbato le vaneze o comierie dei campi ad altri, che le portavano sopra le spalle...» [3]. Qui si ha ancora un'eco dell'antica processione dei morti raffigurata da Orderico Vitale, e del suo originario significato di illustrazione delle pene dei peccatori a fini di ammaestramento morale e religioso. Ma è soltanto un'eco: ben presto il contenuto svanisce, rimane quasi soltanto l'elemento figurativo del mito, le processioni notturne dei morti con le candele in mano. Ciò non emerge ancora chiaramente dalla denuncia fatta al Sant'Uffizio di Cividale dal canonico Francesco Baldassarri (23 febbraio 1622) contro una contadina di Iplis, Minena Lambaia [4], in quanto si tratta di una testimonianza di terza mano, che accumula disordinatamente elementi ben noti: «le giobbie e quattro tempore va fori con una candella in mano in processione... e... vano avanti sopra le montagne, e là hano da magnare, e che li vano

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl.», proc. n. 806 (nel regesto ms. cit. è indicato erroneamente col n. 805), carte non numerate.

[3] Il vecchio è forse un'eco del fedele Eckhart, che tradizionalmente compariva nell'«esercito furioso», oltre che nelle saghe del Venusberg, dove aveva caratteristiche analoghe a quelle ricordate nel processo cit. (cfr. O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde...* cit., pp. 72-75). «Vaneze» e «comierie» significano qui solchi, strisce di terreno arato (cfr. *Il Nuovo Pirona...* cit., alle voci «jeche» e «cumierie»). Nel processo contro Anna la Rossa, ricordato piú sopra, si dice che l'accusata aveva raccontato che il marito morto le era apparso, e l'aveva condotta «nella sua braida mostrandoli li confini del suo luoco, perché lui mentre viveva li haveva mutati per avanzo d'un puocco di terra, et cosí li disse che li dovesse ritornare al luoco suo, et non facendo questo che lui era in grandissime pene...» (proc. cit., c. 7*v*).

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», deposizione inserita nel proc. n. 810, di altro argomento. «Amida» significa «zia».

giemendo a torno la sua casa, e cosí bisogna vadi fori, e che per haver questo e altre cose palesato, una sua amida l'ha bastonata, e che li ha mostrato la vita tutta negra, e che sa molte cose, ma non può piú palesarle...» Ma nei processi successivi questo filone risulta evidentemente esaurito. In una denuncia fatta il 15 gennaio 1626 all'inquisitore fra' Domenico d'Auxerre contro una prostituta che va dicendo d'essere benandante [5], si parla genericamente di «una multitudine de giovini in processione»; con piú precisione, di una benandante di Prutars, Morosa, denunziata al Sant'Uffizio nel 1645, viene detto «che la notte di san Giusto vide andar certa processione che comincia appresso la sua casa, et va fino all'Anconeta, et tutti con le candelle impiciate in mano, affermando una volta haver anco visto in dette processione li suoi padre et madre a dimandarli lemosina, et essa respose che non li voleva dar niente» [6]. Ma insomma, siamo ormai di fronte a un mito svuotato del suo significato, ridotto a pura esteriorità. Ed è, ormai, da tempo pura esteriorità il «moccolo impïato» che compare tra le mani di un «Bellandante» in una goffa parodia di dramma romantico composta dal piú noto poeta friulano dell'800, Pietro Zorutti, e rappresentata a Udine per la prima volta con gran successo il 2 febbraio 1848 [7].

In complesso, il mito delle processioni dei morti ha in Friuli, nell'intreccio di credenze connesse con i benandanti, un posto abbastanza marginale, per quanto riguarda la diffusione e la persistenza. Una complessità di sviluppi e una fortuna assai maggiori toccarono invece all'altro mito, il mito agrario della lotta per i raccolti contro streghe e stregoni.

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 832, carte non numerate.

[6] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1643 usque ad annum 1646 incl. a n. 931 usque ad 982 incl.», proc. n. 957, c. 4*r*.

[7] Cfr. P. ZORUTTI, *Poesie edite ed inedite*, vol. II, Udine 1881, p. 613.

Capitolo terzo

I benandanti tra inquisitori e streghe

1. Tra il 1575-80 e il 1620 circa il mito dei benandanti «agrari» è documentato, con le caratteristiche essenziali già descritte, in tutto il Friuli. È una fase solo apparentemente statica della vicenda che stiamo delineando, che prepara il periodo successivo di rapida, quasi violenta trasformazione.

Nei primi mesi del 1583 perviene al Sant'Uffizio di Udine una denunzia contro Toffolo di Buri, un «armentaro» di Pieris, paese vicino a Monfalcone – al di là dell'Isonzo, e pertanto fuori dai confini naturali del Friuli, ma pur sempre sottoposto alla giurisdizione spirituale della diocesi di Aquileia. Questo Toffolo «afferma di essere benandante, et che per ispatio d'anni ventotto in circa è necessitato di andare ogni quattro tempora in compagnia d'altri benandanti a combattere contra li strigoni et streghe (lasciando il corpo sul letto), in ispirito, ma vestito di quelli istessi habiti che portar suole il giorno». Anche Toffolo, dunque, si reca ai convegni «in spirito», e anche per lui l'atto di «andar fuori» è come un morire: «quando è astretto d'andare a combattere gli viene un sonno profondissimo, e dormendo con la pancia in su si sente nel uscir del spirito mandar fuori tre gemiti, come sogliono spesse fiate fare quelli che moiono». Lo spirito esce a mezzanotte, «e sta fuori del corpo tre hore tra l'andare, tra il combattere et il ritornare a casa»; se non esce a tempo, Toffolo viene aspramente bastonato. «Detti benandanti, streghe et strigoni sono al numero di tre mila et piú, i quali vengono da Capo d'Istria, Muggia, Trieste et territorio di Monfalcone, e altri luoghi del Carso». I benan-

danti («alcuni a piè et alcuni a cavallo») sono armati di «virgulti di fenocchi» [1], mentre gli stregoni «portano seco per combattere quei legni coi quali si suole nettare i forni quando si vole cocere il pane; le streghe poi combattono con le canne gargane, alcune delle quali cavalcano galli, alcune gatte, et alcune cani et becchi...» e «combattendo dànno di grande bastonate alli benandanti con esse canne». Anche qui i benandanti sono disposti militarmente: «pare di vedere un esercito, essendo e tamburino, e trombetta, et capitanii». Il trombetta è di Trieste, il tamburino di Capodistria: quanto al capitano, Toffolo (che è l'alfiere dell'esercito dei benandanti), «non vuole dire di che luogo egli sia, perché ha paura di non essere battuto». La posta di queste battaglie è, ancora una volta, la fertilità dei campi: «i benandanti erano restati vittoriosi tre quattro tempora, et... se vincessero anco le quattro tempora di Quadragesima, bisognarebbe che li strigoni et le streghe gli facessero (come egli disse) di beretta», giacché «quando i benandanti sono vittoriosi, in quell'anno è abondanza, et quando gli avversari vincono, regnano tempeste, et perciò si cagiona la carestia in quell'anno» [2]. Oltre a ciò, i benandanti lottano con le streghe «che con l'arte del Diavolo mangiano le carni dei fanciulli piccoli», e li fanno morire lentamente «remanendogli solamente la pelle et gli ossi». Cosí, Toffolo, avendo scorto una donna «la quale haveva apparecchiato il foco per abbrucciare una creaturina poco avanti nata», aveva gridato: «"Ah, che voi tu fare?" et essa all'hora, lasciata la creatura, si convertí in una gatta et scampò via» [3].

Fin qui la concordanza con gli elementi emersi dalle confessioni dei benandanti cividalesi è assoluta. Ma un mito popolare, non agganciato a una qualsiasi tradizione colta e pertanto non influenzato da fattori di unificazione e omogeneità quali erano, in questo periodo, prediche, scritti a stampa, rappresentazioni teatrali, finiva inevitabilmente per calamitare apporti individuali e locali d'ogni

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1583 a n. 107 usque ad 128 incl.», proc. n. 113, c. 1*r*.
[2] *Ibid.*, cc. 1*r-v*.
[3] *Ibid.*, c. 2*v*.

genere, testimoni eloquenti della sua vitalità e attualità. Una variazione di questo tipo s'incontra anche nella denunzia contro Toffolo. Egli ha affermato, infatti, che «anco i Turchi, gli Hebrei et gli Heretici in numero infinito fanno passaggio et combattono come si fa negli eserciti, ma separatamente dalle sette di sopra nominate», cioè benandanti, streghe e stregoni. È un elemento singolarissimo, forse diffuso nel territorio di Monfalcone, ma del quale non conosciamo altre testimonianze. In ogni caso, esso mostra come i benandanti avvertissero i loro convegni come eterodossi, se immaginavano intenti a giostre analoghe Turchi, Ebrei ed eretici: e questa consapevolezza poteva determinare nella loro coscienza lacerazioni come quella confessata da Toffolo (che a sua volta richiama la disperazione dell'ignota donna di Pasiano che si era rivolta piangendo alla fattucchiera udinese Aquilina, per essere liberata dalla costrizione di «vedere i morti»): «egli desidera infinitamente di potersi liberare da questo carico d'andare alfiero..., et dice che si riputarebbe felice se tal liberatione potesse ottenere». Perché questo desiderio? Toffolo avverte che le sue gesta di benandante sono contrarie ai dettami della Chiesa, e se ne tormenta: «egli si confessa et si communica, et crede ciò che crede Santa Chiesa Romana, ma non può far di meno che non vada come di sopra; et parmi, – continua l'anonimo autore della denuncia, – che dicesse non so che di camisciola nella quale nascono alcuni» [4].

Il 18 marzo i rappresentanti del Sant'Uffizio di Udine si riuniscono per decidere sul caso di Toffolo: e il giorno stesso inviano una lettera ad Antonio Zorzi, podestà di Monfalcone, invitandolo ad arrestare il benandante e a condurlo ad Udine, «ut eius constitutum haberi possit, et ex eo iudicari quid in hoc casu agendum sit» [5]. L'arresto viene eseguito, ma (come avverte il podestà di Monfalcone in una lettera del 20 marzo) per quanto riguarda l'invio del prigioniero a Udine, le cose sono piú complicate: mancano gli uomini per condurlo. Ma a Udine nessuno si muo-

[4] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1583...», proc. n. 113, c. 2*r*.
[5] *Ibid.*, c. 2*v*.

ve. Dopo aver atteso inutilmente che il Sant'Uffizio o il patriarca si decidano a mandare a Monfalcone i soldati necessari, il podestà libera il prigioniero [6]. Il caso di Toffolo viene dimenticato. Solo tre anni dopo (novembre 1586) la denuncia riemerge dall'archivio del Sant'Uffizio, e l'inquisitore di Aquileia decide di recarsi a Monfalcone per investigare sulla faccenda. Ma la citazione che invita Toffolo a presentarsi al Sant'Uffizio per scagionarsi da accuse che lo rendono «de fide... suspectum», rimane senza risposta. Un notaio del Sant'Uffizio, inviato a Pieris, apprende che il benandante si è allontanato dal villaggio da piú di un anno, e nessuno sa dove si trovi attualmente [7].

Ancora una volta emerge da queste investigazioni trascinate pigramente per anni la sostanziale indifferenza degli inquisitori. È sintomatico che, in un arco di quasi cinquant'anni (1575-1619), nessun processo contro benandanti venga condotto a termine, se si eccettua il primo a noi noto, quello contro il Gasparutto e il Moduco condannati come stregoni. In altri casi, reputati evidentemente piú urgenti – si pensi alla repressione del luteranesimo – l'azione del Sant'Uffizio di Aquileia fu, com'è noto, ben altrimenti efficace.

In generale, doveva farsi sentire, in una materia controversa come quella delle superstizioni, la tradizionale vigilanza esercitata da Venezia nei confronti degli inquisitori, «che sempre procurano... dilatar le fimbrie, ed accrescere la loro giurisdizione», come scrivevano nel 1609 i magistrati della Repubblica ai reggitori di Udine, esortandoli ad opporsi a tali prevaricazioni del Sant'Uffizio [8]. Gli inquisitori tendevano, infatti, ad allargare le loro competenze, fino a processare «certe donniciuole che sotto pretesto di medicare et cavar quattrini, facevano certe superstitio-

[6] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1583...», proc. n. 113, cc. 3*r*, 4*r*.
[7] *Ibid.*, cc. 5*r-v*.
[8] Citato da F. ODORICI, *Le streghe di Valtellina e la Santa Inquisizione*, Milano 1862, p. 145 (la trascrizione del documento è visibilmente difettosa). Cfr. su questo punto A. BATTISTELLA, *Il Sant'Officio*... cit., pp. 47-50. Si vedano anche le istruzioni che il doge Leonardo Loredan dava al podestà di Brescia Marco Loredan e al capitano Nicolò Giorgio in materia di processi di stregoneria (24 maggio 1521: ASCB, Privilegi, t. 29, 1552, c. 1*v*).

ni che erano assai lontane da ogni suspicione di heresia», lamentava Paolo Bisanzio, vicario del patriarca, scrivendo a quest'ultimo il 2 dicembre 1582: e chiedeva istruzioni sul da farsi, dichiarando per parte sua di creder fermamente che «l'inquisitore non si deve ingerire in superstitionibus, che manifestam non sapiunt heresim»[9]. Questi conflitti di potere dovettero contribuire, in definitiva, a proteggere i benandanti dalle persecuzioni del Sant'Uffizio: tra l'altro perché gli inquisitori si vedevano costretti a rintracciare nelle confessioni dei benandanti proposizioni di carattere ereticale (si vedano le sentenze, già ricordate, contro il Gasparutto e il Moduco) – cosa non facile, nonostante tutte le sollecitazioni e le forzature degli interrogatori.

Queste sollecitazioni, piú volte sottolineate, non contraddicono allo scarso impegno posto dagli inquisitori friulani nel perseguitare e condannare i benandanti. Una volta falliti i tentativi di far rientrare a forza le confessioni dei benandanti negli schemi e nelle partizioni dei trattati di demonologia, subentrava nei giudici un atteggiamento di indifferenza. Ciò è confermato dal fatto che quando, verso il secondo decennio del '600, i benandanti cominciarono ad assumere i tratti noti, codificati degli stregoni partecipanti al sabba, anche il comportamento degli inquisitori mutò, s'inasprí (sia pure relativamente) e vari processi si conclusero con una blanda condanna[10].

[9] BCAU, ms. 105, «Bisanzio. Lettere...» cit., cc. 174*r-v*. Nel ms. (che, come si è detto, è una trascrizione settecentesca) la lettera è datata, per errore, 1585 anziché 1582.

[10] La mitezza degli inquisitori friulani nel perseguitare superstizioni cosí diffuse era forse dovuta, in qualche misura, alla loro appartenenza all'ordine francescano dei minori conventuali. Fu, com'è noto, un francescano, fra' Samuele de Cassinis, a pronunciarsi per primo pubblicamente, agli inizi del '500, contro l'iniziata persecuzione delle streghe: e fu un domenicano, fra' Vincenzo Dodo, a rispondere alle accuse, iniziando una lunga e puntigliosa polemica. Si trattava anzitutto di un litigio tra frati appartenenti a ordini e scuole teologiche antagoniste: ma è possibile che questi stessi motivi abbiano successivamente dato luogo, nell'ambiente francescano, a una tradizione di maggiore scetticismo, e quindi di minor rigore, nei confronti degli accusati di stregoneria. Sulla polemica tra il Cassinis e il Dodo, cfr. J. HANSEN, *Zauberwahn*... cit., pp. 510-11; e ID., *Quellen*... cit., pp. 262-78. Oltre ai testi citati dal Hansen, cfr. *Contra fratrem Vincentium or. predicatorum qui inepte et falso impugnare nititur libellum de lamiis editum a f. Samuele ordi. minorum*... (s. l. [ma: Papie, per Bernardinum de Garaldis] 1507. British Museum: 8630. c. 32),

Questo atteggiamento noncurante dei giudici sembra trapelare in alcune delle lettere che il vicario Paolo Bisanzio scriveva al patriarca, residente a Venezia, per informarlo della situazione friulana. Il 4 luglio 1580 – si erano da poco avuti gli interrogatori del Gasparutto e del Moduco – egli annunciava che erano stati rintracciati quattro individui (due, in realtà) facenti «professione di benandarsi»: «contra li quali, – assicurava, – si procederà coi termini della giustitia, a perpetuo esempio di molti altri, che sono, et stano nascosti in questa patria». Ostentata solerzia, contraddetta, un paio di mesi dopo, da uno sbadato accenno del Bisanzio stesso ai «dui processetti contro li benandanti et strigoni», nonché dalla blanda pena, certo tutt'altro che «esemplare», e del resto immediatamente condonata, inflitta ai due benandanti cividalesi [11]. Di lí a pochi anni, stesso tono. «Li dí passati essendo andato a Gemona... mi fu denuntiata una donna che parla coi morti, et assai diffamata: non si mancherà di processarla», scriveva il Bisanzio al patriarca il 12 febbraio 1582, alludendo alla benandante Anna la Rossa; e proseguiva con bonaria ironia: «et vedere insieme, se questa fusse una nova Pitonissa, che fece venire Samuelo alla presentia di Saul...» [12]. Non stupisce che gli interrogatori della «nova Pitonissa», dopo lentezze, rinvii, minacce sonore e inefficaci di scomunica, si chiudessero con il riconoscimento della scarsa importanza del caso, affidato all'inquisitore perché lo portasse a termine quando lo credesse opportuno – cioè mai. Mancava, insomma, tra benandanti e inquisitori, un piano d'incontro reale, sia pur fatto d'ostilità e di repressione. Finché fu possibile i benandanti vennero ignorati. Le loro «fantasticherie» rimanevano chiuse in

e la seconda risposta del Dodo: *Elogium in materia maleficarum ad morsus fugas et errores fra. Samuelis Cassinensis contra apologiam Dodi* (1507... Impressum Papie per magistrum Bernardinum de Garaldis. British Museum: 8630. dd. 20). (D'altra parte, anche un domenicano come Silvestro Mazzolini da Prierio invitava a considerare soltanto «leggermente» sospetti coloro che «in angulis conventicula celebrant, aut in temporibus anni sacratioribus, in campis vel sylvis, nocte vel die»: rapido accenno segnalato da A. Tenenti [*Una nuova ricerca*... cit., p. 390] che lo connette alle credenze studiate qui).

[11] BCAU, ms. 105, «Bisanzio. Lettere...» cit., cc. 71*r*, 112*v*, 114*v*.

[12] *Ibid.*, c. 131*r*.

un mondo di bisogni materiali e emotivi che gli inquisitori non comprendevano, né cercavano di comprendere.

2. Ancora da Monfalcone ci giunge, pochi anni dopo la denunzia contro Toffolo di Buri, un particolare inedito sui benandanti. Don Vincenzo Amorosi da Cesena, piovano di Monfalcone, denuncia il 1° ottobre 1587 all'inquisitore di Aquileia e Concordia, fra' Giovambattista da Perugia, Caterina Domenatta, «ostretrice di figliolini»[1]. «Havendo partorito una donna un fanciullo coi piedi avanti, questa rea femina fatochiera, – cosí si esprime la denuncia, – persuase la sua madre che se ella non voleva che questo tal fanciullo fosse beneandante o strigone, lo volesse inspedarlo in uno spredo da fuogo et aggirarlo non so quante volte intorno al fuogo». Il parroco suggerisce di far imprigionare la Domenatta, che è «donna di mala vita, piena di molti incanti, fatuchiarie...», prima che possa sottrarsi al Sant'Uffizio. Il nuovo inquisitore si mostra in questo caso piú solerte dei predecessori, e il 22 gennaio 1588 si reca a Monfalcone a raccogliere deposizioni sul conto della Domenatta. I testimoni confermano l'accusa del parroco, e anche la levatrice ammette senza esitare di aver commesso l'atto superstizioso di cui è accusata, sia pure asserendo di essere stata autorizzata dai genitori del bambino («le comadre vecchie hanno sempre havuto per costume di inspedare le creature che nascono con li piedi avanti et girarle tre volte al foco, accioché non vadino in strighezzo, et cosí d'authorità del padre et della madre io lo voltai con le mani attorno il spedo...»)[2]. Essa viene cosí

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1587 usque ad annum 1588 incl. a n. 158 usque ad 177 incl.», proc. n. 167, carte non numerate. A fra' Felice da Montefalco era successo, nel 1584, fra' Evangelista Peleo (1584-87), e a questi fra' G. B. Angelucci da Perugia (1587-98): cfr. A. BATTISTELLA, *Il Sant'Officio*... cit., p. 127.

[2] Per sopravvivenze o analogie nelle tradizioni popolari, cfr. R. M. COSSÀR, *Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria* cit., pp. 62-63; G. FINAMORE, *Tradizioni popolari abruzzesi. Streghe - streghe-rie*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», III (1884), p. 219, e, dello stesso, *Credenze, usi e costumi*... cit., pp. 57, 76-78. In generale, cfr. TH. R. FORBES, *Midwifery and Witchcraft*, in «Journal of the History of Medicine and allied Sciences», vol. XVII (1962), pp. 264-83.

condannata a una pubblica penitenza [3] e a un'abiura («explicet populo alta voce causam quare ei imposita fuerit haec penitentia...»)

Ma ciò che rende interessante questo processo non è soltanto la testimonianza di una credenza parallela a quella del nascere con la camicia che predestina il fanciullo a uscire la notte con i benandanti – destino avvolto, anche qui, da un alone pauroso. Una delle testimoni, Pasqua moglie di Battista Furlano, madre del fanciullo «inspedato», dichiara di non sapere che a Monfalcone «sia alcuno benandante, né che facino strigarie»: ma suo padre era benandante, «perché era nato vestito, et haveva la camisa». Ed era benandante il marito, ora defunto, della Domenatta, «perché, – essa dice, – era nato vestito, et mi diceva di molte cose circa il benandare, et non volendo io credergli mi diceva che se io havesse voluto andare havrebbe visto». Ma alle domande dell'inquisitore in proposito («crede che questi benandanti vadino col spirito dove dicono benandarsi?... Crede che questa opera di benandante sia bona opera di Dio o cattiva?») Caterina Domenatta risponde evasivamente, forse con reticenza: «Io non so mi, lui mi diceva che andava... Io non so».

3. In questi processi della zona di Monfalcone il motivo dei benandanti difensori della fede contro streghe e stregoni è assente. Esso ricompare nella deposizione di un bovaro di Latisana, Menichino della Nota, resa nell'ottobre 1591 dinanzi a fra' Vincenzo Arrigoni da Brescia, commissario generale dell'Inquisizione di Venezia, che si trovava in quel periodo a Latisana per giudicare alcune donne accusate di sortilegi e malefizi [1]. Menichino è stato denunciato come benandante dal cappellano della chiesa di San Giovanni Battista di Latisana; la sostanza dell'accusa è stata confermata dal padrone dello stesso Menichi-

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1587...», proc. n. 167 cit., carte non numerate: «in duobus diebus dominicis in ecclesia divi Ambrosii ante fores ipsius ecclesiae dum missa cellebratur stet ipsa Catherina genibus flexis cum candella accensa in manu...»

[1] ASV, S. Uffizio, b. 68 (processi di Latisana), carte non numerate.

no, messer Machor Maroschino. Questi ha riferito che il giovane, a lui e a chiunque gliene chieda, racconta «che va in striozzo, cioè che si perde in sogno, et li pare ritrovarsi in un prato fiorito, ove bene d'inverno anchora pare che siano fiori et rose; et dice che ivi combatte per la fede con li stregoni quali sono contro la fede christiana, et dice: "alle volte haviamo vento noi"; et di piú dice che non può fare di meno di non vi andare».

Chiamato a deporre, Menichino cerca tuttavia, in un primo tempo, di eludere le domande dell'inquisitore. «Io m'insogno molte volte, – dice, – ma non ne so dire alcuno in particulare». E alla perentoria domanda «se lui è viandante, cioè se va in striozzo» – domanda che propone un'identificazione che animerà visibilmente tutto l'interrogatorio –, Menichino risponde: «Uno mio barba, detto Olivo della Notta, che è morto, mi disse che io ero nato vestito con una camicia, né mai havendola havuta sono in questo tempo in sogno andato per boschi, per prati, per campi a pascere animali, et su per li spini». L'inquisitore lo interrompe bruscamente: «non vada circumloquendo, ma si risolve di dire la verità». E Menichino, ubbidiente: «Signor, io dirò la verità. Io sono stato in tre stagione, cioè tre volte l'anno in uno prato... quale ho inteso dire da quei miei compagni, quali non conosco (perché niun si conosce, perché è il fiato che va, et il corpo resta fermo in letto) che si addimanda il prato di Josafat, come li suddetti compagni mi dicevano»[2]. Egli è andato in questo prato «per il tempo di san Giovanni, del corpo di Nostro Signore et di san Mattia, di notte»[3]. E, sempre incalzato dalle precise domande dell'inquisitore, prosegue: «Sono andato quei tre giorni perché altri me l'hanno detto... Il primo che mi ha detto che si va quei tre giorni è stato Giambattista Tamburlino... Mi diceva che lui et io

[2] Per le credenze connesse alla valle di Josafat, cfr. W. E. PEUCKERT in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* cit., IV, coll. 770-74 (dove si accenna anche al Tirolo).

[3] Come si vede, qui ci si discosta dalla tradizione, comune agli altri benandanti, di radunarsi quattro volte all'anno, durante le tempora. Si noti che i *Kerstniki*, corrispettivo dei benandanti tra gli sloveni, dànno battaglia alle streghe nella notte di san Giovanni (F. S. KRAUSS, *Volksglaube*... cit., p. 128).

eramo beneandanti, et che bisognava che io andasse con esso lui; et io dicevo che non ci sarei andato, et lui diceva "Bisognarà venire quando bisognarà"; et io dicevo "Tu non mi farai vegní", et lui diceva "Bisognarà vegní a ogni modo, è come uno fumo, non vi si va in persona", et che bisognava andare a combattere per la fede, et io pur dicevo non volere andare. Et uno anno doppo che mi hebbe ragionato m'insognai di andare nel detto campo di Josafat, et fu la prima volta la notte di san Mattia, o vero le tempore; et havevo paura, et mi parve andare in uno prato largo, grande, bello: et sentiva oglioso, cioè mandava buono odore, et mi pareva che vi fossero assai fiori et rose». E soggiunge: «Non vedevo tai rose, perché vi era a modo di uno nembo et di fumo, ma solo sentivo l'odore di tai fiori... Parevami che molti andassemo in compagnia a modo di un fumo, ma non ci conoscevamo, et per la aria parevami andassemo come fumo et che passassemo le acque come uno fumo [4]; et mi parea nel ingresso che il campo fosse aperto, et là dentro non conoscevo nessuno, perché lí non si conosce alcuno». Là, prosegue Menichino, «combattevamo, ci tiravamo i capelli, ci davamo dei pugni, ci buttavamo per terra, et combattevamo con le gambe di finochio». «Per che causa combattevano?» chiede l'inquisitore; e il benandante: «Per mantenere la fede, né dicevano qual fede fusse». Fra' Vincenzo diventa piú subdolo nelle sue domande: «... in quel prato facevano altre actioni?» «Signore no, – replica Menichino, – ma solo dicevano che combattevano per la fede contro le streghe». E l'inquisitore, sempre piú insistente: «... in quel prato si ballava, si sonava, cantava, o si magnava..., vi erano letti, alberi o altre cose?»

Se i benandanti sono prigionieri del mito che li costringe ad andare in sogno nei giorni delle quattro tempora a combattere con gli stregoni, gli inquisitori, certo in un senso molto diverso, sono vincolati a una reazione che nei confronti dei benandanti scatta infallibilmente – a Udine come a Latisana, per fra' Felice da Montefalco come per

[4] Cfr. K. HOFMANN, *Oberstdorfer «Hexen»*... cit., p. 46; K. H. SPIELMANN, *Die Hexenprozesse in Kurhessen*... cit., p. 48.

fra' Vincenzo da Brescia – quasi predeterminando il loro comportamento. Ed è scontata l'immagine del sabba diabolico proposto da fra' Vincenzo, composta di orge, di banchetti, di danze sotto il leggendario albero di noce. Ma Menichino rifiuta recisamente l'insinuazione dell'inquisitore:

«Non si faceva altro se non che noi benandanti, finito il combattimento, quale durava una hora in circa, bisognava che tutti tornassemo et fossemo a casa al primo cantare del gallo, altrimenti saremo morti, come mi diceva il detto Giovambattista Tamburlino, et ognuno se ne tornava a casa solo in modo di fumo... Mi diceva anco il detto Tamburlino che se alcuno havesse voltato il nostro corpo mentre eramo fuore, che saremo morti». Dunque, i combattimenti tra queste anime staccatesi dai corpi esanimi «come fumo» (una volta la moglie di Menichino aveva creduto che il marito «fusse morto in letto, perché non si moveva niente») e i morti-stregoni, avvenivano, per i benandanti, nel grande prato dove tutti i morti, alla fine dei tempi, sarebbero convenuti – la valle di Josafat.

A un'ulteriore domanda provocatoria dell'inquisitore («se quando andava fuori in fumo come lui dice, si ongeva avanti con alcuno unguento o olio, o se diceva alcune parole...»), Menichino, come abbiamo già anticipato [5], dopo una sdegnosa risposta negativa ammette di essersi unto «con l'olio de la lume», su suggerimento del Tamburlino. Ma dopo questa prima ammissione, Menichino nega di aver fatto al Tamburlino «promessione o giuramento alcuno», come gli suggerisce l'inquisitore. No, dice il benandante: «io gli risposi che se sarebbe stato il mio pianeto sarei andato, et se non fosse stato non sarei andato». Ciò era accaduto quindici o sedici anni prima, una sera che Menichino e il Tamburlino camminavano da soli «andando in fila alla Tisanotta, cioè a sollazzo, et fu d'inverno, per strada, di notte doppo cena». Non è stato invitato da altri ad uscire la notte: ma sa che Menico Rodaro è benandante, e ne ha parlato con lui («una sera andando in fila, addimandandoli io se era buono andante, perché il Tam-

[5] Cfr. sopra, p. 28.

burlino me lo haveva detto, et lui mi rispose: "Sí che io sono beneandante"»); anche lui gli ha confidato di andare a combattere per la fede. Di altri benandanti sa soltanto il nome. Ha parlato di queste cose con molti, «ragionando cosí la sera in fila, come occorre». Infine, replicando a una domanda del frate, conclude: «Io ho detto al mio padrone che quando i beneandanti vincevano era segno di buon raccolto, et li ho detto anchora che questo anno saria stato buon raccolto da tempesta in fuore, perché noi havevamo vento».

Cosí l'inquisitore non è riuscito a scalfire la sicurezza di Menichino. L'ultimo, poco convinto suo attacco («in questo tempo che è stato beneandante li è stato prohibito il confessarsi, comunicarsi e l'andare alla messa?») viene recisamente respinto, forse con una punta di stupore: «Signore no che mai mi è stato prohibito né il confessare, né il comunicare, né andare alla messa; e anzi il Tamburlino mi diceva che bisognava star bene con Dio». Il benandante viene, quindi, lasciato andare, dopo che il suo padrone, messer Machor Maroschino, si è dichiarato suo mallevadore per la somma di cento ducati.

Due giorni dopo (18 novembre 1591) viene interrogato uno di coloro che Menichino ha definito benandanti: Domenico Rodaro. Ma dalla sua deposizione non si ricava quasi niente. Egli si limita a dichiarare: «Io non so altro, se non che son nato vestito, et mi è stato detto che tutti quelli che son nati vestiti son beneandanti, et so d'esser nato vestito perché me lo disse mia madre». Inutilmente l'inquisitore cerca di rompere il suo mutismo, chiedendo chi gli abbia detto che «quelli che nascon vestiti siano beneandanti, et che cosa intende per beneandante». «Io non so chi me lo habbia detto, – replica Domenico Rodaro, – perché l'ho sentito dire universalmente da molti che quei che nascon vestiti sian beneandanti. Et penso che siano li beneandanti christiani come gli altri».

Al di fuori di questa risposta disarmante l'inquisitore non riesce a ottenere nulla. Anche il Rodaro viene lasciato andare. Non è stato possibile approfondire l'elemento piú importante emerso dalla deposizione di Menichino: l'iniziazione compiuta non da un angelo (come affermava il

Gasparutto) o da un benandante apparso «in spirito» (come affermava il Moduco), bensí da un uomo in carne e ossa, come il Tamburlino, e in un'occasione banalissima – recandosi in una notte d'inverno a far baldoria nel paese vicino. Quest'iniziazione sarà stata immaginaria o reale? E, piú in generale: fino a che punto questi riti erano limitati ai singoli, e fino a che punto invece vi erano tra i vari benandanti confidenze, incontri, reali riunioni di tipo settario? È un problema che rimane aperto, in quanto finora (a parte questo caso) ci siamo imbattuti unicamente in confessioni di benandanti senza rapporto tra loro.

4. Alcuni tra i benandanti incontrati fin qui – il Gasparutto, la Basili, Toffolo di Buri – dichiaravano di lottare con streghe e stregoni per allontanare le malie dai bambini. Questa capacità di scacciare gli influssi maligni e di guarire i bambini stregati si spiegava unicamente alla luce dei poteri straordinari dei benandanti: primo fra tutti, quello di «uscir fuori» la notte a combattere con streghe e stregoni. Ma in realtà, la lotta con gli stregoni come rito propiziatore della fertilità, che costituisce per noi l'elemento piú interessante, addirittura il nucleo centrale di queste credenze, non riuscí mai a imporsi veramente al di là della cerchia ristretta dei benandanti stessi. Essa rimase sullo sfondo, come una finalità esoterica. Già nei primi anni del '600 due elementi individuavano i benandanti agli occhi dei contadini e degli artigiani che ne costituivano la clientela: la capacità di curare le vittime delle malie e quella di riconoscere le streghe. Il primo dato era, in fondo, poco caratterizzante. In quest'età le campagne d'Italia, d'Europa, formicolavano di guaritori, maliarde, fattucchiere, che con l'aiuto di unguenti e impiastri conditi di sortilegi e preghiere superstiziose curavano ogni sorta di malattie; e i benandanti si confondevano senza dubbio in queste file eterogenee e variopinte. Ma si trattava di un'assimilazione pericolosa, che li esponeva al rischio delle persecuzioni del Sant'Uffizio. La facoltà di guarire individui affatturati, in particolare, era considerata indizio probabile di stregoneria. «Qui scit sanare scit destruere», affer-

mava categoricamente una donna chiamata a deporre in un processo tenutosi nel 1499 dinanzi all'Inquisizione modenese [1]. Come a conferma di quest'assioma, la maggior parte delle streghe confesse asserivano di affatturare i bambini che poi guarivano in cambio di piccole somme o di ricompense in natura [2]. Era forte, quindi, la tentazione di vedere nei benandanti-guaritori degli stregoni «buoni», ma pur sempre stregoni – come li definiva il parroco di Brazzano, ripensando ai colloqui avuti con Paolo Gasparutto (come si vede, fin da allora il mito era contrassegnato da un'intrinseca debolezza). Il secondo elemento – la facoltà di riconoscere le streghe – agiva invece, ovviamente, in senso contrario all'assimilazione anzidetta, soprattutto perché determinava un'ostilità clamorosa e *reale* (parallela all'ostilità *sognata* dai benandanti) tra i singoli benandanti e le singole streghe, o presunte tali. Ma non anticipiamo. Per ora, basterà notare che sono queste due spinte contraddittorie, insieme all'altra già notata, esercitata dagli inquisitori nel senso dell'identificazione dei benandanti con gli stregoni, a modellare in questi decenni lo sviluppo delle credenze che stiamo esaminando.

5. Un primo indizio di questo emergere dell'elemento «guarigione degli affatturati» come caratterizzante i benandanti, con il conseguente pericolo di persecuzioni da parte del Sant'Uffizio, trapela da due deposizioni rese nel 1600 a fra' Francesco Cummo da Vicenza, commissario dell'Inquisizione nelle diocesi di Aquileia e Concordia, dalla «magnifica domina» Maddalena Busetto di Valvasone [1]. Costei dichiara, «pro exoneratione suę conscientię»

[1] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3°, c. 72*v*. Cfr. anche ASL, Cause delegate, n. 175, c. 218*r*: «Et sapendo il signor podestà che chi guarisce et medica le malie le sa anchora fare...»

[2] Cfr. per esempio ASL, Cause delegate, n. 175, c. 196*v* (Margherita di San Rocco): «Et tutti questi figlioli che io mi sono trovata a guastare io lò riconci, essendomi stato donato per fatica qualcosa da tutti». Cfr. anche *ibid.*, cc. 202*r-v*.

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1600 a n. 405 usque ad 448 incl.», proc. n. 409, carte non numerate. Dal regesto ms. piú volte citato risulta che anche Caterina moglie di Domenico e figlia di Taddeo da Mortegliano, processata il 12 dicembre 1595, era una benandante. Tuttavia, per

che, trovandosi nel paese di Moruzzo, mossa da curiosità aveva indagato per scoprire l'autore di un maleficio commesso ai danni del bambino di una sua amica. A questo scopo aveva attaccato discorso con la presunta colpevole, una vecchia di nome Pascutta Agrigolante, che le aveva confidato di essere benandante e di conoscere le streghe. «Et io, – dice la Busetto, – non intendendo che cosa volesse dire benandante, – (la frattura culturale e sociale a cui abbiamo accennato si configura anzitutto, ed è significativo, sul piano del lessico), – lo ricercai di sapere; et ella mi disse che tutte quelle che nascevano vestite erano benandante, ma che non erano strighe, et che solamente andavano fuori, secondo che le strighe facevano male; et che pochi giorni inanti esse benandanti havevano combatuto con le strighe et havevano vinto, per il che sarebbe stato abondanza di sorgo» (qui il ricordo è palesemente impreciso). Pascutta ha nominato vari altri benandanti, tra cui il piovano di Moruzzo, e una certa Narda Peresut. Allora la Busetto, incuriosita, si è recata dalla Peresut, che ha confermato di essere benandante, aggiungendo: «la vostra figliola, la quale è fatturata,... haverà una infirmità gagliardissima le quatro tempore de la Santissima Trinità, et se volete ch'io la guarischi la guarirò, ma voglio che mi promettiate di non confessarlo ad alcuno, né meno al vostro confessore: tanto piú sotto Udene o Pordenon ove voi andate, perché vedete in che modo hanno strusciato una detta la Cappona de Cervignan in Udene»[2]. Dunque Narda Peresut teme di essere perseguitata dal Sant'Uffizio per la sua attività di guaritrice: per questo «andava adoperar la sua arte di benandante a Grao[3], et ciò non faceva

quante ricerche abbia fatto nell'archivio della Curia Arcivescovile di Udine, non mi è stato possibile rintracciare questo processo, contrassegnato dal n. 277.

[2] Per il processo contro Antonia la Cappona cfr. ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1599...», proc. n. 363. Piú che di un processo si trattò di una comparsa spontanea, preceduta però da una serie di denunce: la Cappona confessò di aver curato con mezzi superstiziosi «varii infermi, et anco di haver guardato in un cristallo»; «et questo, – disse, – perch'io era poveretta, per guadagnare...» Le fu ingiunto di non allontanarsi da Udine, e di tenersi a disposizione del Sant'Uffizio; ma dopo breve tempo l'ingiunzione fu revocata.

[3] Cioè Grado.

in queste parti, perché là sapeva che non sarebbe stata castigata di male alcuno, ma sí bene di qua». Infine ha raccontato alla Busetto che le benandanti «andavano invisibili con lo spirito, et che restava il corpo come morto, et se per sorte fusse restato il corpo col mostazzo in giú sarebbe morta, et che a lei per esser donna inferma era dato un loco [di convegno] piú vicino...» Ai convegni essa si recava a cavallo di una lepre: «mentre andava fuori alle facende dell'officio di benandante... gli veniva alla porta, e tanto streppitava con li piedi finché la aprisse, et andasse ove faceva bisogno». Ma, esclama la Busetto concludendo la prima delle sue deposizioni, «quanto a me non gli credo».

Queste deposizioni hanno in realtà un retroscena, come risulta da una lettera del marito della teste, Antonio Busetto, acclusa all'incartamento che stiamo esaminando. Il 17 gennaio 1600 il Busetto scriveva al cognato: «Mia moglie, essendo il mese d'aprile a Morucis, credendo burlare, andò per mezo di donizuole investigando chi fosse striga et benandante, non per altro, come afferma, se non per burla». (Il Busetto, ovviamente, cerca di minimizzare l'errore della moglie: ma il disprezzo per le «donizuole» e le loro sciocche credenze è genuino). Per questo motivo il confessore non ha voluto assolvere la donna senza il consenso del padre inquisitore. Il Busetto prega quindi il cognato di interessare al caso l'inquisitore, s'intende al fine di risparmiare alla moglie un viaggio a Udine. Una settimana dopo, infatti, fra' Francesco Cummo si recava all'abitazione dei Busetto, poco distante da Valvasone, per raccogliere le deposizioni che abbiamo riferito.

Di fronte alle accuse contro le due benandanti Pascutta Agrigolante e Narda Peresut, fra' Francesco Cummo decise di approfondire il caso (congregazione del 19 aprile 1600). Mancano, tuttavia, accenni posteriori alle due donne. Il proposito dell'inquisitore dovette rimanere ancora una volta sulla carta.

6. Al contenuto delle deposizioni della Busetto si può accostare il gruppo di denunce presentate nel 1600 contro

Bastian Petricci di Percoto [1], che in un gruppo che discuteva di streghe e stregoni aveva detto: «Anchor io son benandante» (ma il teste che ha riferito il fatto commenta: «Io non gliel credo, perché io non ho saputo che si trovino di questi benandanti; se ben, – soggiunge prudentemente, – io mi rimetto alla Santa Chiesa»). A una donna di Percoto, Bastian aveva detto che tre streghe succhiavano il sangue del suo bambino, ch'era allora ammalato, e aveva preteso una ricompensa per rivelarne i nomi. Pochi anni dopo, nel 1609, veniva denunciato al Sant'Uffizio un contadino di Santa Maria la Longa, Bernardo [2], che, asserendo di essere benandante, «astretto di andare tre volte alla settimana fuori in strighezzo», aveva dichiarato di conoscere stregoni e streghe, in particolare quelle che «mangiano i putti» e di essere capace di farle «star adietro» tutte. Ma alcuni anni dopo si delinea un principio di assimilazione lessicale dei benandanti agli stregoni. Nel 1614 Franceschina «de villa Frattuzzę» si presenta nel convento di San Francesco di Portogruaro per denunciare una Marietta Trevisana che, a suo dire, l'ha «guasta et stregata» [3]. Essa dichiara di essersi recata da una certa Lucia, detta «la strega di Ghiai», per farsi curare. I giudici la rimproverano: perché è andata da Lucia di Ghiai «sapendo che è proibito et peccato andar da simili persone?» La risposta della donna è sintomatica: «Io credo che sia non strega, ma castiga streghe; et poi son andata perché vi vanno assaisseme persone a farsi segnare, et vengono persin da sotto i monti». «Non strega, ma castiga streghe»; è probabile che la «strega» di Ghiai, se fosse stata

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1600...», proc. n. 418, carte non numerate. Cfr. anche le deposizioni analoghe contro un contadino della Carnia, Giovanni della Picciola, benandante («Ab anno 1606 usque ad annum 1607 incl. a n. 618 usque ad 675 incl.», proc. n. 632, in data 16 marzo 1606) e contro un ragazzo, servitore di un dottor Locadello di Udine, che aveva raccontato ai nipoti di una sua precedente padrona «che lui è belandante et che cavalca un agnelo et che si batte con il fenochio» («Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl.», proc. n. 811, indicato erroneamente nel regesto ms. conservato nella Biblioteca Comunale di Udine, col n. 807).

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1608 usque ad annum 1611 incl. a n. 676 usque ad 742 incl.», proc. n. 705, carte non numerate.

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1612 usque ad annum 1620 incl. a n. 743 usque ad 804 incl.», proc. n. 758.

interrogata, si sarebbe difesa affermando di essere non strega, ma benandante. Ma che per la sua clientela, per le donne come Franceschina che si recavano da lei per farsi curare, essa fosse «la strega di Ghiai», è un indizio eloquente del processo di livellamento che si è detto. Forse nel tentativo, piú o meno consapevole, di sottrarsi a questa sempre incombente assimilazione con gli stregoni, i benandanti accentuarono le motivazioni cristiane della loro «professione»? In ogni caso, anche la «strega» di Ghiai cerca di dare un colorito ortodosso alle sue pratiche, e dopo aver detto a Franceschina «io non ti posso dire il nome [di chi ti ha stregata], perché il vescovo mi ha dato licentia che io segni ricchi e poveri senza pandere il nome, ma perché non ti posso dir il nome ti darò i contrasegni, et è che tu hai contrastato con una donna, et questa ti ha stregata», la segna «con due corone et due Christi, quali tiene in uno scatolino, et anco con un corallo che gli ha mandato il Papa». Cosí, Donato della Mora di Sant'Avvocato vicino a Pordenone, denunciato vari anni dopo (1630)[4] (è considerato da tutti «strigone, che riconosce gli stregati», e svela il nome delle streghe in cambio di un po' di denaro) non solo dice di possedere «un libro nel quale imparava tutto questo», ma afferma di non aver paura «havendo egli massima autorità da monsignor vicario da Porto Gruaro». Anche questo Donato sembra avere le caratteristiche del benandante; e doveva essere un benandante quel Piero «stregon», a cui allude una contadina accusata di stregoneria dal Sant'Uffizio nel 1616[5]: «Io andai, è vero, – essa dice, – a ritrovare questo Piero... perché diceano costui conoscere le streghe, et essendo io incolpata di esser strega andai da lui per farmi vedere se io sono strega; et esso mi disse che non era vero che io fussi strega; et costui volendo esser pagato da me, gli diedi un fazzoletto di tella circa mezo brazza». Tanta era la fiducia nel potere di individuare le streghe attribuito ai

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630 usque ad annum 1641 incl. a n. 849 usque ad 916 incl.», proc. n. 850.

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1612...», proc. n. 777. A Modena, nel 1540, viene denunciato un don Ludovico che «cognosce le strie in lo volto» (ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5°, fasc. non numerato).

benandanti, che un giudizio negativo di Piero «stregon» poteva essere fatto valere agli occhi della comunità per stornare sospetti, maldicenze, accuse.

7. L'elemento del «conoscer le streghe» ha invece una parte ancora nettamente di secondo piano in un processo di poco anteriore, svoltosi a Palmanova nel 1606 [1]. In esso ricompaiono i temi centrali di questo complesso di credenze, rivissuti con grande immediatezza.

Un artigiano di Palmanova, Giambattista Valento, si reca da Andrea Garzoni, provveditore generale della patria del Friuli, per render noto che sua moglie Marta «si ritrova già da molto tempo travagliata da mali insoliti, con sospetto che sii stata stregata con modi diabolici et prohibiti dalla Santa Madre Chiesa». La denuncia non cade nel vuoto: il provveditore dà ordine di avvertire immediatamente il patriarca di Aquileia nel caso che il supposto crimine riguardi il Sant'Uffizio, e il giorno stesso (17 marzo) l'inquisitore generale fra' Gerolamo Asteo [2] si reca a Palmanova per investigare sulla faccenda. Evidentemente, un sospetto di stregoneria preoccupava le autorità civili ed ecclesiastiche del Friuli ben piú profondamente dei riti praticati in sogno dai benandanti. In realtà, anche in questa faccenda è implicato un benandante, un garzone di diciott'anni di nome Gasparo, che è andato in giro dicendo che «se lui fosse assicurato di non esser amazzato dai strighoni,... rivelerà molti strigoni». A Palmanova tutti sono persuasi che la moglie del Valento sia vittima di un sortilegio – e piú di tutti la Valento stessa, che, consigliata da un'amica, ha frugato nel proprio letto in cerca di eventuali malie nascoste, trovandovi «cose strane, come chiodi,

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1606...», proc. n. 634, carte non numerate.

[2] Su Gerolamo Asteo, nato a Pordenone, di nobile famiglia, inquisitore di Aquileia dal 1598 o 1599 al 1608, vescovo di Veroli dal 1611, morto nel 1626, cfr. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, IV, coll. 1156-57, con bibliografia; vedi inoltre G.-G. LIRUTI, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli*, III, Udine 1780, pp. 325-30; *Annales Minorum...*, t. XXV, ad Claras Aquas 1934, pp. 101, 264; t. XXVI, ad Claras Aquas 1933, p. 484. Scrisse varie opere, soprattutto di argomento giuridico.

aghi con sette di damasco, et cendalo, onghie, ossi, capelli longhi stranamente avolti insieme»[3]. Si sussurra che l'ammaliatrice, la «medisinaria», sia una comare della Valento, Agnabella di San Lorenzo; ma i sospetti sul suo conto risultano cosí inconsistenti che l'inquisitore non pensa neppure a interrogarla. La sua attenzione risulta ben presto attratta dai benandanti: Gasparo e Tin, un bambino di otto anni, figlio del padrone di Gasparo che, essendo nato con la camicia (le donne di casa gliela conservano scrupolosamente) dice di «non haver ancor cominciato a andar fuori come vano li benandanti»; «ma forse – commenta una teste – per esser ancora lui puto non sarà ancora andato». Chiamato a deporre, il bambino racconta che un giorno Gasparo gli ha detto («non so mo' se burlava o diceva da seno, perché è burlon»): «Tin, ti son stato a chiamare et non hai voluto venir; et se non sei venuto questa prima volta, non potrai piú vennire». Allora l'inquisitore si rivolge al fanciullo e lo ammaestra sulla vera e cattolica dottrina: «sunt mere fabule et mendatię quod homines cogantur ire noctu ad preliandum vel ad huiusmodi alias actiones, quę solent refferi de benandantibus et strigonibus, quia demon nemo potest cogere». Poi fa chiamare Gasparo e inizia l'interrogatorio con la domanda di rito: se, cioè, conosca, o almeno presuma il motivo della citazione in giudizio. «Starò pocco a dire», esordisce Gasparo; e prosegue: «Mi, signor, vi dirò, dicono tutti che io son benandante, ma io non conosco né streghe né de andar fuori». Ma ha detto o no di essere benandante? Gasparo nega. «Che cosa vol dire benandante?» insiste l'inquisitore. E il giovane, impacciato: «Dicono che vado fuori». Il frate lo esorta a dir liberamente la verità: e Gasparo, ormai rassicurato:

«Io ho detto diverse volte a diverse persone d'esser benandante, ma veramente io non son benandante; ho ben inteso a dire che li benandanti vano fuori la notte in certe campagne, cioè alcuni in una campagna et chi in un'altra, che vanno a combater per la fede de Dio, cioè li stregoni combatono con li soboradori, cioè con quei legni o palli

[3] «Cendalo» cioè «zendado», drappo sottile di seta.

che si fruga nel forno, ma noi benandanti, – "et sic dicens posuit manus ad pectus": la puerile finzione iniziale è stata presto travolta dalla foga del racconto – portiamo delle bachette di fenocchio, et dicono che li strigoni ci dànno delle botte; et è anco vero che a me anco pare per un sogno d'andar fuori come benandante, ma noi non sappiamo dove andiamo, et ci par di andar con esse mazze di fenocchio per le campagne». L'inquisitore sembra incredulo, e chiede ottusamente «an ipse revera habeat has virgas feniculi». Gasparo nega, e fornisce altri particolari sui suoi sogni: «Ci pare d'andar fuori a combatere la notte del mercore venendo il giovedí, ma non mai altre notte... Non si conosciamo nisuno insieme». A questo punto scatta la prevedibile insidia dell'inquisitore: gli sembra «di andar fuori con donne overo andar in quelle compagnie a donne, overo a mangiare o bevere?» «Signor no, – replica tranquillamente Gasparo, – noi non andiamo a far altro se non a combater». Quasi non credendo alle sue orecchie fra' Gerolamo ripete la domanda: «Vi è parso a voi di combater?» «Ne par a noi di combater», conferma Gasparo, imperturbabile. E aggiunge: «andiamo tutti insieme a combater contra tutti li strigoni, et habbiamo li nostri capitanii, et quando noi si portiamo bene li strigoni ci dànno de buoni scopolotti»; ma non sentono dolore («non sentimo niente, né ne dol niente doppo»). Il capitano dei benandanti, dice Gasparo, «non lo conosco; ma quando siamo insieme noi sentiamo a dir "questo è il capitano", et come per sonio vediamo un huomo piú grando dell'altro». Questo capitano porta come insegna «una grossa mazza di fenocchio, et in loco di bandiera sono rame di fenocchio; et siamo sempre tutti in camisa, et noi non vediamo mai li strigoni, ma essi possono ben veder noi». Come si vede, le variazioni sul tema della lotta tra benandanti e stregoni sono innumerevoli. Non siamo di fronte, occorre ripetere, ad una superstizione fossilizzata, a un lascito morto e incomprensibile di un passato troppo lontano, ma a un culto ben vivo. Questa vitalità si esprime non soltanto nel pullulare di particolari pittoreschi, come il leone (un'eco del leone di san Marco?) inscritto, secondo il Moduco, nella bandiera dorata dei benandanti,

qui sostituito dall'emblema, forse piú antico, e piú vicino alle remote origini di questo culto di fertilità, del finocchio: anche l'animo con cui viene vissuto il culto varia da individuo a individuo. Paolo Gasparutto andava ai convegni notturni «per amor delle biave»; Menichino da Latisana, invece, spinto da un'oscura fatalità («se sarebbe stato il mio pianeto sarei andato, et se non fosse stato non sarei andato»). Qual è l'atteggiamento di Gasparo? All'inquisitore che gli chiede «se combatono con odio per amazzar li strigoni, o che», egli replica impetuosamente, quasi con sdegno: «Oh signor, no, magari si amazzassero!» E al frate che insiste per sapere «con che animo vadino», risponde: «Dicono quando siamo insieme che bisogna che noi benandanti combatiamo per la fede di Dio, et li strigoni combatono per la fede del diavolo». Ma «per la fede de qual Dio combateno?» insiste l'inquisitore, tra insinuante e dubbioso. E il benandante, solennemente: «Per il Dio che ne tien vivi, che è il vero Dio che conosciamo tutti noi christiani: Padre, Figliolo et Spirito Santo».

L'inquisitore non si raccapezza e continua a domandarsi, nonostante le affermazioni del benandante, se veramente le battaglie e i convegni da lui descritti siano meri sogni. Testardamente chiede «se li avenga di veder per sogno ogni mercore, questo di notte, venendo il giobba, et se sempre vedono una istessa cosa». No, spiega Gasparo: «non mi par ogni mercordí di notte andar et veder le cose che ho detto, ma questo interviene a noi benandanti solamente ogni cinque anni una volta, per quel che ne pare». A lui è parso di andare due volte sole, «et l'ultima è stata quest'anno la notte del mercore delle quattro tempore di Natale ultimamente passato, et giusto cinque anni avanti, l'istessa notte di mercore mi parve andare». E aggiunge: «Quando il racolto vien buono, cioè della robba purasai, et bella, quell'anno è che li benandanti habbian vinto; ma quando li stregoni vincono il raccolto va male; ma il nostro capitano non ci disse come vadino li racolti se non venti anni doppo, et il capitano non ha ancora detto niente a me in due volte che son stato». Ritorna il motivo centrale della lotta per la fertilità, qui con una variazione: i benandanti non escono piú quattro volte all'anno ma una

volta sola (sempre, però, in un giorno delle tempora) ogni cinque anni: forse per questo devono aspettare vent'anni, cioè quattro battaglie, per sapere l'esito delle loro fatiche.

Giunto ormai al termine dell'interrogatorio, l'inquisitore chiede: «Sappevi tu che quel mercore delle quattro tempora che hai detto era quello che tu dovevi poi la notte andar fuori, et aspettavi tu questa notte?» Gasparo risponde affermativamente: «Tutti dicevano che quella notte dovevamo andar fuori». «Chi sono questi tutti che ciò dicevano?» Si tratta, spiega il giovane, di due abitanti di San Lorenzo («sono anco questi benandanti, ma essi non lo vogliono confessar, ma dicono che hanno le camisute») che «dicevano che quella notte dovevano andar fuori li benandanti». Ma delle streghe non vuol dire i nomi perché ha paura («dicono che dànno et che batono»). Il frate lo rassicura: non deve temer nulla, giacché gli individui interrogati dal Sant'Uffizio non possono essere colpiti «ab huiusmodi, sive strigonibus, sive benandantibus». Tranquillizzato, Gasparo rivela i nomi di varie streghe dei dintorni, tra cui l'Agnabella, su cui tuttavia non sa nulla di preciso. Ma evidentemente fra' Gerolamo non attribuisce molto valore alle accuse di Gasparo: gli interrogatori infatti si chiudono qui.

8. Anche nel caso di Gasparo abbiamo visto l'inquisitore forzare l'interrogatorio, nel tentativo di adeguare le confessioni del giovane allo schema tradizionale della stregoneria. Questo tentativo di forzatura, pur manifestandosi in modo diversissimo, è paragonabile all'atteggiamento che cominciava a profilarsi spontaneamente in quell'ambiente, soprattutto contadino, che era piú direttamente a contatto con i benandanti. In tal modo, questi ultimi si trovavano quasi presi tra due fuochi.

Ma la pressione della cultura dominante non era limitata alla cerchia degli inquisitori. Ciò risulta con grande chiarezza da una sorta di memoriale compilato nel 1621 da un abitante di Udine evidentemente di condizione agiata, Alessandro Marchetto, e inviato poi al tribunale del

Sant'Uffizio [1]. In esso si denuncia dapprima un ragazzo di quattordici anni, servitore presso una famiglia udinese, come benandante. Ma questa denuncia è inserita in una serie di fatti mirabolanti – stregamenti, malie, donne trasformate in gatte, «prove» straordinarie di benandanti – riferiti in tono esaltato: «Tutta la città è piena che si facciano da streghe et cattive persone mille mali et mille danni al prossimo, et che ve ne siano in quantità di cosí mal nate persone; et sono assai che parlono de le prove di questo ragazzo, et di molte altre cose in questo proposito...»

Questo ragazzo, noto come benandante, aveva dapprima curato con successo il bambino di un compare del Marchetto, Giovan Francesco Girardi. Dopo aver disfatto miracolosamente le malie, egli aveva infatti suggerito di porre sotto il cuscino o il capezzale dell'infermo «aglio et fenocchio, che per quella notte le streghe non sarebbero andate a molestar quella creatura» (anche qui, dunque, il finocchio è usato come arma contro le streghe). Il bambino aveva passato dopo molti giorni una notte tranquilla. L'indomani il Girardi aveva attaccato discorso con il benandante, chiedendogli dei suoi poteri miracolosi, delle streghe e cosí via. Improvvisamente «vide che questo ragazzo abbassò la testa, et si lasciò uscir sangue di bocca». Donde viene quel sangue? Il ragazzo afferma che «gli era stato dato d'un pugno nel viso». «Come può esser questo, – chiede meravigliato il Girardi, – se non siamo se non noi due qui?» «Il ragazzo rispose che era stata una strega, ma che egli non l'haveva potuta vedere».

Il ragazzo è quindi circondato da una fama di magia e di misterioso potere allorché il Marchetto lo manda a chiamare perché venga a curare un suo cugino, Giovanni Mantovano, gravemente ammalato, a quanto pare per colpa di una fattura. Inutilmente ci si è rivolti al piovano di Paderno: il suo intervento non ha fatto che peggiorare lo stato del paziente.

Ma il ragazzo non si trova; allora il Marchetto si rivolge a un altro benandante, un pastore di nome Giovanni che

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 806, carte non numerate.

abita in un paese vicino a Udine. Costui viene a Udine di malavoglia, lamentandosi lungo la strada con chi è venuto a chiamarlo. Arrivato sotto la casa del Marchetto si rifiuta addirittura di salire. La fama di guaritori dei benandanti si è diffusa, la loro opera è ricercata e compensata, ed essi la forniscono ormai con una sorta di sufficienza, consapevoli della loro importanza. Bisogna che il Marchetto scenda in strada e con «buone parole» vinca le resistenze del pastore.

Comincia cosí un dialogo tra i due. Con l'atteggiamento di burbanzosa superiorità dell'uomo istruito verso le superstizioni del popolo, il Marchetto chiede: «È egli vero, valent'huomo, che tu sia benandante?» Il pastore annuisce. L'altro s'informa subito su ciò che piú gli interessa, e cioè «se egli haveva cognitione de le streghe et de le loro malie et fattucchiarie» – elementi in cui, ancora una volta, tende a riassumersi il potere dei benandanti. Il pastore annuisce ancora, e il Marchetto, punto dalla curiosità, gli fa qualche domanda sui convegni notturni: dove vanno, quanti sono, cosa fanno e cosí via. Le risposte del benandante ricalcano in sostanza gli schemi già noti. Egli va la notte in spirito sul prato della chiesa di San Canziano, in compagnia di altri benandanti, tra i quali un vecchio «che haveva cognitione dei morti, cioè che li vedeva ne le pene ne le quali erano» [2]. A questi convegni «alcuno andava sopra lievori, altri sopra cani, altri sopra porcelle, et altri sopra porci di quelli de li peli longhi et che li stanno ribuffati in su, et chi sopra altri animali...» Giunti sul prato, «cosí gl'huomini come le donne saltavano, et a le volte mangiavano, et... andavano anco con candelette accese a quella giesiola, dentro et fuori»; nel frattempo (spiega il pastore) «un angelo li teniva la mano in testa, et... a le volte lo lasciava veder, a le volte no». Le streghe provengono dai paesi vicini: a Grazzano ve ne sono dodici, ad Aquileia quattro, a Ronco diciotto e cosí via (prima aveva affermato di ignorare quante ve ne fossero a Gorizia perché «essi non andavano tanto in là»). A questo punto il Marchetto si stufa e passa al punto che veramente gli

[2] Cfr. sopra, p. 102.

preme: il Mantovano è ammaliato oppure no? Il pastore tace: interrogato nuovamente, afferma di non poterlo dire, altrimenti «le streghe l'haverebbero bastonato».

«Io le dissi, – scrive il Marchetto, – che non li credevo cos'alcuna, et che questa sua era una illusione diabolica, ma non che sapesse. Et egli diceva che lo sapeva certo, ma che non lo poteva dire». Il Marchetto passa alle preghiere, alle promesse, affermando che «se lo sapeva lo dovesse dire, per non lasciar perire un tal giovene cosí da bene et virtuoso». Ma il pastore non si lascia smuovere, e ripete ostinatamente di temere le bastonate delle streghe. Allora il Marchetto giunge alle minacce: «mi voltai a dirli che sarei stato huomo di bastonarlo piú di quello che lo havessero bastonato le streghe, et che volevo in ogni modo che dicesse ciò che sapeva in questo proposito, se pur era vero che egli sapesse cosa alcuna». Poi, con sarcasmo, gli chiede «come havesse principiato ad esser, secondo lui, benandante, et da che havesse havuto origine tal sua professione, et quando principiasse farla». Il pastore risponde che «era un anno, et che fu chiamato una sera per nome, et che egli disse "Che cosa vuoi tu?", et che da quella sera in poi è sempre stato sforzato ad andarvi, ma che se si havesse imbatuto a rispondergli "ben", ch'egli non sarebbe altrimente stato necessitato a dovergli andare» [3]. A questo punto il Marchetto non regge piú, e, con un'indignazione a cui forse si mescola il proposito di spaventare il pastore per strappargli la risposta desiderata, grida che «di questo egli mentiva, ch'erimo stati creati da Dio con il libero arbitrio, che alcuno non lo può sforzare se egli non vuole, et che però dovesse lasciar star d'andar, et dir su liberamente se sapeva che detto eccellente Mantoano fosse stato amaliato». Con inconsapevole nettezza il Marchetto esprime la frattura che separa la cultura dominante dalla cultura irriflessa, spontanea dei benandanti. Che cosa può significare il libero arbitrio per i benandanti? come possono essi contrapporlo vittoriosamente all'esigenza misteriosa, oscura a loro stessi ma ugualmente incoercibile, che

[3] Per una precisa eco di questa credenza cfr. E. FABRIS BELLAVITIS, in «Giornale di Udine e del Veneto Orientale», a. XXIV, 2 agosto 1890, cit.

li spinge nelle notti delle quattro tempora a sognare di abbandonare il corpo per recarsi nel prato di Josafat o in un campo dei dintorni di Udine per combattere con gli stregoni? Il furore del Marchetto («perseverando a dire che non lo poteva dire, dissi che io voleva in ogni modo che lo dicesse, già che mi haveva posto in quel capriccio...») che lo spinge a legare il pastore a una colonna, ad afferrarlo per i capelli esclamando che «bisognava raderlo, perché là dentro poteva haver qualche malia»[4], appare quasi simbolico. Esso mette a nudo, brutalmente, la sopraffazione ora piú ora meno violenta, che è alla radice del suo atteggiamento, nonché di quello degli inquisitori verso i benandanti. Le credenze dei benandanti non hanno cittadinanza negli schemi teologici, dottrinali, demonologici della cultura dominante: esse costituiscono un'escrescenza irrazionale, e perciò devono rientrare in quegli schemi o sparire. Al colmo dell'esasperazione (un'esasperazione che vibra ancora nel memoriale consegnato al Sant'Uffizio) il Marchetto grida al benandante che «l'haveva per un vero stregone, et non per benandante altrimente; che non si dava questo termine di benandante, che però bisognava che egli fosse strigone». Allora il pastore scoppia a piangere, implora di essere lasciato libero, e finalmente rivela che il Mantovano è effettivamente vittima di una fattura, inflittagli da una strega «da Udine, vicina a detto eccellente Mantoano, ricca, vecchia, grassa» che si era avvicinata al letto dell'infermo in forma di gatta. E, dopo aver enumerato le malie che dovevano trovarsi nel materasso (e che di fatto, nota il Marchetto, si erano trovate la mattina) il benandante dichiara di non poter dire altro. Si viene poi a sapere che tornando a casa ha detto al suo padrone di non aver detto «né anco la mità di ciò che sapeva», perché il Marchetto l'aveva «scandalizato».

9. A quanto pare i benandanti si fanno piú arditi: non solo si rendono conto della loro importanza come guari-

[4] Com'è noto si usava (specialmente in Germania) radere i capelli e in generale il corpo degli imputati di stregoneria al fine di scacciare le malie.

tori, ma, con insolente sicurezza, denunciano sempre piú apertamente le streghe e gli stregoni con cui sognano di combattere la notte. Essi sanno che tali denunce non si possono ritorcere contro di loro: essi non sono stregoni ma benandanti, non insidiano i bambini ma li difendono, non gettano malie ma le disfano.

All'inizio del 1622 due paesi vicini a Cividale, Gagliano e Ruallis, vengono messi a soqquadro da un benandante di una quindicina d'anni, Lunardo Badau, o Badavin, nativo di Gagliano, «poveretto che va mendicando». È dapprima il vicecurato di Ruallis, don Giovanni Cancianis, a informare della faccenda l'inquisitore di Aquileia (ch'era allora fra' Domenico Vico da Osimo), in una lettera del 18 febbraio 1622[1]. In essa il prete dichiara che il Badau «ha parlato et sparlato, et ancor non cessa, sí come mi viene riferto, in diverse case et con diverse persone cose di non poca consideratione nella materia di stregherie et fatucchiarie», dichiarando che nel solo paese di Ruallis vi sono «quattro o cinque streghe vere et reali, da lui nominate per il proprio loro nome, il che mi dà non poco travaglio». A coloro che gli chiedono come faccia a sapere queste cose, il Badau risponde invariabilmente: «Io lo so perché ancora io me ne vado con loro a certi luoghi, dove è gran moltitudine di huomini et di donne, tra le quali son quelle che ho nominate, et ogni tanto tempo ci reducemo a certe congregationi et combattemo...» Il vicevicario accenna alle persone denunciate dal Badau e a quelle da lui miracolosamente guarite in cambio di piccole ricompense, e conclude invitando l'inquisitore a interrogare il Badau stesso: «con stratagemma et accortezza lo haverà nelle mani, et con lusinghe et vezzi (non già con minaccie, si giudica) sarà con destrezza esaminato, et sentirà forsi cose tali, che forsi io haverò havuto non poca cagione di notificare a Vostra Paternità quello che ho detto...»

Il giorno successivo, 19 febbraio, è la volta di don Giacomo Burlino, curato di San Pietro delli Volti di Cividа-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 814, carte non numerate. Per il periodo di attività di fra' Domenico Vico, cfr. A. BATTISTELLA, *Il Sant'Officio*... cit., p. 127.

le. Costui scrive all'inquisitore di aver appreso «alcune cose sentite per auditum solamente, circa il mormorio che si fa d'un certo putto di Gagliano, che attesta molte cose di strighe et dice lui esser benandante»: ma sa che altri glie n'ha già scritto e non si dilunga, anche perché scarsamente fiducioso nelle facoltà divinatorie dei benandanti. «Si nominano anco altre persone, – afferma infatti, – o per streghe o per benandanti, come si dice dal pazzo volgo; pure quando vorrà le sarano scoperte, se ben credo indarno, et con gran confusione». Don Burlino si mostra meno credulo di alcuni inquisitori, ma a parte questo il suo atteggiamento è analogo al loro. Egli sembra scrivere la parola «benandante» con una sorta di disgustato disprezzo, come se nella sua barbarie lessicale essa esprimesse i peggiori difetti del «pazzo volgo». Torna qui l'eco della secolare tradizione della satira contro il «villano», ladro, sporco, astuto, imbroglione, e anche superstizioso, come sottolineava un capitolo cinquecentesco: «El villan non sa l'Ave Maria | né alcuna oratione; | per sua divotione | el fa gl'incantamenti. | ... | El vilan non sa fare | alcun atto honesto, | non sa lege ne testo | ne alcun comandamento | ... | La nocte col matino | el te roba e va in striazo...»[2].

Lo stesso giorno il vicecurato di Gagliano, don Leonardo Menis, scriveva all'inquisitore per rendere manifesto un «inconveniente» pullulante nella sua parrocchia. Quest'«inconveniente» è costituito dalle accuse propalate dal solito Badau, «non strigone ma benandante», che «sa dire esser molte streghe in questo contorno, et è un rumore

[2] Cfr. D. MERLINI, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Torino 1894, pp. 182, 184, 185 («in striazo» significa «al convegno delle streghe»). Il capitolo citato conobbe una notevole diffusione: cfr. *Le malitie de Vilani con alquanti Stramotti* [sic] *alla Bergamascha. Et uno contrasto de uno Fiorentino et uno Bergamascho*, s. l. né d. (British Museum: C.57.l.7 [3], e la *Santa Croce de' villani* cit. da E. BATTISTI, *L'antirinascimento*, Milano 1962, p. 473 (con alcune varianti). Nel *Dialogo de gli incantamenti e strigarie con le altre malefiche opre, quale tutta via tra le donne e huomini se esercitano,... Composto dal Eccellentissimo Dottor de le arte et medico Aureato* [sic] *messer Angelo de Forte* (Venetia 1533), si dice, in mezzo a un lungo elenco di superstizioni popolari minuziosamente descritte: «O signori [è Prudentia che parla, di fronte agli dei dell'Olimpo] che non se mova al riso sentendo le paccie del vulgo cieco e bestiale...»

di questo fatto pubblico, et ha bisogno di remedio perché, per quanto si dice, fa professione di conoscer tutte le streghe et nominarle per nome, et anco saper il tempo che si sono dedicate al demonio, et di saper dove sono le malie fatte da quelle...» A quanto pare, il Menis è piú preoccupato per lo scandalo suscitato dalle rivelazioni del Badau che per il fatto di avere tante streghe tra le proprie parrocchiane.

Ma questa pioggia di denunce non basta a far intervenire il Sant'Uffizio. Il 16 giugno è ancora il Menis a presentarsi spontaneamente all'inquisitore per ribadire le denunce fatte nella lettera di quattro mesi prima. Il Badau, egli dice, ha rivelato che Zannuto Bevilaqua di Fiumano è il «capo et capitano d'essi stregoni et streghe», che varie donne di Gagliano sono streghe e hanno affatturato dei bambini, insomma va creando disordini d'ogni sorta. «Per iscarico della mia conscienza, per honor di me et per salute delle anime delli miei della cura» (cosí egli conclude) ha denunciato questi fatti all'inquisitore. Sempre il 16 giugno, si presenta al Sant'Uffizio don Giovanni Cancianis, vicecurato di Ruallis, a rinnovare le sue accuse contro il Badau [3]: e qualcosa finalmente si muove. A sentire il Cancianis (e il fatto è confermato dai testimoni interrogati) Lunardo Badau è diventato una vera e propria minaccia per la tranquillità del paese. Piú volte, egli ha dichiarato pubblicamente che una donna di Ruallis, Menega Chianton, è una strega e ha divorato undici bambini; a prova delle sue accuse ha affermato, mostrando un braccio tutto livido, che ella ai convegni notturni «lo bastona et tratta malamente» [4]. Un giorno, trovandosi a Cividale, nella bottega di una certa Glemon, il Badau si è imbattuto in Menega, che subito l'ha assalito: «È vero che tu vai dicendo che io sia strega?» Pronto, il ragazzo ha replicato: «Sí che è vero, et tre altre ancora, et questo officio o arte l'hai cominciato a fare già tre anni sono, et vai fin là di Udine a succhiar li bambini nelle fasie...» Allora Menega «sdegnata contro detto Lunardo volse saltargli ad-

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 815, cc. 1*r* - 2*v*.
[4] *Ibid.*, c. 7*v*.

dosso per dargli», e ci sarebbe riuscita se non fosse intervenuta la Glemon dicendo che non voleva zuffe nella sua bottega. Ma il Badau – informa un'altra teste – aveva voluto avere l'ultima parola: «Se tu mi darai io ti accusarò alla giustitia et ti farò abbruciar» [5].

Queste accuse creano attorno al Badau un'atmosfera di ostilità: la notte di Natale egli si trova costretto a chiedere ospitalità a una donna perché colui che lo alloggiava l'ha cacciato dicendo che «non lo volevano per esser egli benandante» [6]. Dal canto suo il ragazzo vive in un vero terrore degli stregoni: una notte, trovandosi in casa d'altri, in presenza di uno slavo si mette a tremare, «né volse dir essa notte cosa alcuna, dicendo poi nel dimani che lui non havea detto quella notte cosa alcuna per paura di quel schiavo, che diceva esser strigone» [7]. Queste le testimonianze di un gruppo di donne interrogate dal vicario dell'inquisitore, fra' Bernardino da Genova. Quasi tutte hanno ascoltato le confidenze del Badau, intercalate da fanciullesche vanterie. Egli dice di essere benandante, di andare «con l'animo» la notte delle quattro tempora a combattere in certi prati contro le streghe, armato di «una mazza di finochio che pone alla bocca et soffia sopra contra le streghe», provviste a loro volta di «certi bastoni che si mettono sopra il forno». «Et perché noi havemo vento le streghe, – soggiunge, – questo anno sarà buona raccolta». Ai convegni dice di recarsi cavalcando una lepre che va cosí svelta «che egli poteva andar sin a Venetia tanto che uno si cava le scarpe delli piedi». Questi racconti sono accolti con qualche incredulità. Una donna chiede: «come è possibile che un spirito maneggi legni et combata?» Il Badau risponde «che era vero et che lo facevano» [8]. Ma quanto alle compaesane accusate di stregoneria, tutte le testimoni sono concordi nel dipingerle «per donne da bene, devote, che vano alla chiesa...» [9]. Cosí le pubbliche

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 815 cit., cc. 1*v*, 7*r*.
[6] *Ibid.*, c. 4*r*.
[7] *Ibid.*, cc. 9*v* - 10*r*.
[8] *Ibid.*, cc. 5*v*, 4*r*, 8*r-v*.
[9] *Ibid.*, cc. 8*v*, 7*v* - 8*r*, ecc.

accuse del Badau rimangono senza seguito. Egli, in ogni caso, non viene neppure interrogato.

10. Che il comportamento di Lunardo Badau non fosse frutto di stravaganza o animosità individuale è dimostrato da due gruppi di deposizioni del 1623 e 1628-29, riguardanti un altro benandante, un contadino di Percoto chiamato Gerolamo Cut (o Cucchiul). Il 19 marzo 1623 una donna di Borgo San Pietro, Elena di Vincenzo, fa una lunga deposizione in presenza del notaio cividalese Francesco Maniaco, cancelliere del Sant'Uffizio, e del viceparroco don Giacomo Burlino, a noi già noto per la lettera scritta all'inquisitore di Aquileia a proposito di Lunardo Badau. La deposizione avviene nella casa stessa della teste, che è gravemente malata di «retenimento d'orina» [1]. Proprio per guarire da questa malattia essa in passato si era rivolta al benandante Gerolamo Cut. A consigliarla era stata un'amica, che le aveva assicurato che il Cut avrebbe disfatto le malie gettate contro di lei e rivelato il nome dell'ammaliatore, riuscendo a tanto non per esser stregone, bensí benandante. Elena, non del tutto convinta, aveva obiettato all'amica che il vicario non l'avrebbe mai assolta per questo peccato. L'altra l'aveva esortata a metter da parte simili scrupoli: «Se egli non vi vorà assolvere andarete da altri reverendi che vi assolveranno, perché ancor io son stata assolta» [2]. Allora era stato mandato a chiamare il benandante: un uomo di trent'anni, non troppo alto, di pelo rosso, con poca barba, che, dopo aver sentito la messa insieme con il marito dell'inferma, si era seduto vicino al focolare intrecciando le mani. «Dio nel perdoni, – aveva esclamato, – et la Madonna di Monte: la madre di vostra nuora è stata quella che vi ha strigata per farvi morire, accioché sua figliuola restasse padrona, et questo perché sua figliuola nel mercato di Cividale si havea lamentato con la detta Domenica Zamparia sua madre, con dir: "Madre, voi credete havermi posta in paradiso, tut-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 820, c. 1*r*.
[2] *Ibid.*, c. 2*r*. Per un'analoga autorizzazione di un confessore a farsi curare con metodi superstiziosi da una fattucchiera, cfr. ASL, Cause delegate, n. 175, c. 146*r*.

tavia io sono nel inferno", et che lei hebbe a dir: "Taci, figliuola, che durerà poco questa bibia"...» E, prima ancora che Elena dicesse di qual male soffriva, il benandante aveva affermato che la stessa Zamparia aveva posto con l'aiuto dei diavoli l'orina dell'inferma in una zucca: bisognava far chiamare l'ammaliatrice e riprendergliela. Elena esita («non volevo, perché mi haverebbe potuto querelar»), il benandante insiste («anderò ben io alla casa sua con vostro marito, che non ho paura, et la riprenderò») ma il marito taglia corto e dice di non far nulla in attesa che la salute dell'inferma migliori [3]. Dopo una settimana si ripresenta il benandante: Elena sta meglio, ma nel frattempo le malie sono state rinnovate. Bisogna parlare con l'autrice della fattura. Ma la nuora dell'inferma si rifiuta di andare a chiamare sua madre, Domenica Zamparia, la presunta colpevole: «Se lui era un strigone l'haverebbe potuta far venir senza chiamar», dice sarcasticamente, rivolta al benandante. Poi se ne va e ritorna con i fratelli che vogliono bastonare Gerolamo Cut; scoppia una lite, richiamata dal rumore arriva Domenica Zamparia, che, furiosa per le accuse di stregoneria di cui è stata fatta segno dal benandante, inveisce contro di lui dicendogli «diverse villanie», chiamandolo «strigone» e cercando di malmenarlo. Allora il Cut interviene con autorità, gridando: «Uscite fuori nella corte. Io voglio dir che tu, Dominica, hai fatto malie a questa povera donna acciò tua figliuola resti patrona». Poi, giurando sui vangeli: «Tu li hai lambicata l'orina fuori d'una zucha...» A questo punto l'accusata e i figli abbandonano la scena. La figlia invece entra in casa a mani giunte: «Vuoi forsi dir, – esclama rivolta al benandante, – che ancor io sappi far malie?» «Sí che ancor tu sai, – replica gravemente il Cut, – perché chi di gatta nasce sorzi piglia, et tal ferro tal cortello; et se bene non sai tanto che ella, sai ancor tu...» E, dopo essersi vantato di aver guarito un figlio del cancelliere del patriarca e un bambino del signor Giambattista di Manzano, e dopo aver tranquillizzato gli ultimi scrupoli di Elena dichiarando sibillinamente che «lui haveva

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 820 cit., cc. 2*v* - 3*r*.

licentia delli suoi superiori», Gerolamo Cut se n'era andato[4].

Questa deposizione era rimasta senza seguito, e don Giacomo Burlino, che, come si è detto, vi aveva assistito, nel denunciare tre anni dopo nuovamente il Cut al Sant'Uffizio, se ne rammaricava acerbamente. Scriveva infatti il Burlino da Cividale il 17 gennaio 1626[5]: «Già due [*sic*] anni in circa una mia parochiana, travagliata d'infermità insolita, persuasa da poco giuditiose persone, fecce chiamare un certo malandrino della villa di Percotto, il quale entratto in quella casa, parse a punto esser entratto il Gran Diavolo, infamando questo et quello, facendo scacciare i figliuoli dal padre, spartire il marito dalla moglie etc., come quasi il simile per esser già successo in un'altra casa». Ancora una volta, appare chiaramente che per questi parroci di campagna la piaga da estirpare è rappresentata non già dalle streghe, che i benandanti denunciano cosí appassionatamente, ma dai benandanti stessi. In queste denunce essi appaiono spogliati di qualsiasi attributo magico o comunque straordinario; poco importa che affermino di partecipare «in spirito» ai raduni notturni: i parroci non prestano loro fede (perciò le denunce contro le streghe viste nei raduni sono del tutto ignorate), considerandoli non stregoni, ma «malandrini», sovvertitori della pace familiare, seminatori di discordie e di scandali. Coloro che si dichiarano benandanti devono, per dir cosí, scegliere: o ammettono di essere stregoni e di partecipare al sabba, oppure riconoscono che i loro racconti dei convegni notturni sono pure fandonie, e le loro denunce contro le streghe espedienti per guadagnar denaro e metter zizzania tra gente tranquilla. In ogni caso, le discordie e i disordini provocati dai benandanti con le loro accuse finivano col provocare una tendenza di segno opposto a quelle fin qui esaminate: anziché venire assimilati agli stregoni, i benandanti risultavano ad essi nettamente contrapposti.

«Di questo fatto, – continua il Burlino nella sua lettera,

[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 820 cit., cc. *4r* - *5r*
[5] *Ibid.*, proc. n. 844, carte non numerate.

– fecci dare dall'inferma minuto conto al canceliero dell'Inquisitione qui in Cividale, acciò fusse castigato questo malandrino che sotto coperto di ovina pelle era arrabbiato lupo: ma non fu fatto cosa veruna, anzi egli continua il maledetto instituto». Pochi giorni prima il Cut è stato chiamato nel borgo di Santa Giustina dal padre di una ragazza ammalata: dopo averla dichiarata vittima di una fattura, egli ha denunciato varie donne come colpevoli, «con grave pericolo dell'honore di quelle, et della propria anima di quelli tali». La lettera si chiude con un implicito richiamo dell'inquisitore ai propri doveri: «Onde toccando alla Vostra Signoria molto Reverenda ovviare a tali misfatti, ho voluto farli noto acciò... remedii in quel modo che parrà convenevole alla sua prudenza».

Nonostante il tono di rampogna della lettera di don Burlino (o forse proprio per questo) l'inquisitore non si mosse. Passarono due anni. Al principio del 1628 giunse all'inquisitore di Aquileia una nuova accusa (che tuttavia ricalcava quelle già note) contro Gerolamo Cut, formulata dal curato di Percoto, don Mattia Bergamasco. Egli scriveva: «Denuntio al Santo Offitio Girolamo Cucchiul, mio parochiano, come quello che fa professione pubblicamente di conoscere fatturiati et liberarli, conoscer streghe et saper loro il nome senza haverle mai pur vedute, et anco publicarle, con pericolo che li parenti degli infermi commettano homicidio in persona forse innocente. Et questo piú et piú volte ha essercitato in diversi luochi et posto in uso». Finalmente il 21 gennaio il Sant'Uffizio decide di indagare sul conto del Cut; il 4 febbraio viene chiamato a deporre don Burlino, che conferma le sue accuse, ricorda il caso di Elena di Borgo San Pietro (nonostante i tentativi del benandante la donna morí). Non contento della sua deposizione, dieci giorni dopo don Burlino riprende per l'ennesima volta la penna per comunicare all'inquisitore che Gerolamo Cut è andato in giro dicendo che i benandanti la notte «aiutavano», e che contro le malie «li sacerdoti non potevano cosa alcuna» [6]. Inoltre ha accusato

[6] Simili vanterie sono frequenti anche nei processi di streghe. Cfr. per esempio ASL, Cause delegate, n. 29, processo contro Francesca da Marignano detta Cecchina (anno 1605), carte non numerate: Francesca è accu-

di stregoneria una donna di Percoto, per cui «il marito dell'infamata donna lo percosse... et il detto malandrino... lo rinfacciò dicendo esser vero che ella era striga, et che quando non poteva strigare altri succhiava il sangue al proprio figlio, che era tutto destrutto». Ma per ignoti motivi le indagini sul conto del Cut si interrompono di nuovo per un anno. Alcune deposizioni rese nel gennaio 1629 non aggiungono elementi nuovi. Il Cut, «contadino vile et gramo che non ha cosa alcuna, se non fama di benandante et di saper conoscer le strigarie» (cosí il già ricordato don Mattia Bergamasco), gira per i paesi circostanti curando individui stregati con superstizioni di vario tipo, in cambio di qualche magra ricompensa in natura. Ma che cosa vuol dire benandante? chiede, per l'ennesima volta, l'inquisitore a un contadino di Trivignano, comparso a testimoniare su Gerolamo Cut. «Io non so», risponde il teste, evasivamente. Poi, messo alle strette: «Io credo piú tosto che sia un strigone, et che habbia qualche patto con il diavolo, et che per altra strada non possa saper cosa alcuna... perché lui dice che conosce strigarie et cose simili, et io credo che non lo possa saper se non con l'arte del diavolo, o che sia della compagnia dei strigoni».

Da ogni parte, in conclusione, si preme perché i benandanti escano dalla loro ambigua e contraddittoria condizione. Ambiguità e contraddittorietà dovute – non c'è bisogno di sottolinearlo – alla natura popolare, spontanea di questo straordinario relitto (ma sarà esatto definirlo senz'altro «relitto?») religioso. Anche in questi movimenti oscuri e piú o meno inconsapevoli della sensibilità sembra agire, nel profondo, una tendenza alla semplificazione. O «malandrini» o stregoni. Per i benandanti non c'è altra via di scelta.

11. Cosí, nell'arco di cinquant'anni le credenze connesse ai benandanti si diffondono, con i loro ambigui con-

sata tra l'altro di aver detto piú volte che «il male che ha suo marito, al quale s'è scoperto delli spiriti addosso... altro che Dio, *et lei non lo possono* liberare, né quanti frati né preti ci sono, et che a lei è tanta fatica *quanto a levar un fuso di terra a liberar detto mio marito*» (i corsivi sono nel ms.).

notati, un po' in tutto il Friuli, con un'appendice al di là dell'Isonzo e in Istria [1]. Sono credenze che i benandanti apprendono nella prima infanzia, generalmente dalle madri, depositarie di quest'eredità di tradizioni, di superstizioni: e si spiega, quindi, che al momento di allontanarsi, magari forzatamente, dai luoghi di origine, quelle credenze si tramutino in un vincolo tenacissimo, che lega e trattiene i partenti. È ciò che risulta, in modo quasi emblematico, da un gruppo di testimonianze del 1629 [2]. Il 20 maggio Francesco Brandis, decano di Cividale, scrive all'inquisitore di Aquileia per avvertirlo che nelle carceri della città si trova un giovane di vent'anni, condannato a diciotto mesi di galera per furto e in procinto perciò di essere inviato a Venezia. Costui, si dice nella lettera, «ha propalato a certi amici alcune streghe, la qualità delle loro fatture, a chi vengono fatte, il tempo, il modo, et chi è morto per tal cause etc., et dimostrate varie gravi percosse d'improviso ricevute per haver manifestato et per haver esso disfatte le altrui malie». Il Brandis, che evidentemente presta cieca fede a queste rivelazioni, esorta l'inquisitore a intervenire prima che il giovane venga condotto a Venezia con gli altri galeotti, «acciò Vostra Paternità possa venirsene et formarne processo, et rimediare a tanti mali che si sentono qui in tale materia...» Ma il Brandis non faceva i conti con la pertinace lentezza del Sant'Uffizio di Aquileia, nonché con la sua particolare trascuratezza in materia di benandanti. Il giovane partí verso la sua sorte, e al Brandis non restò altro se non inviare il 26 maggio una nuova lettera all'inquisitore, pregandolo di dar notizia del caso all'inquisitore veneziano. Alla lettera era accluso un foglio in cui venivano descritte minutamente le gesta del prigioniero. Costui, Giacomo Tech di Cividale, aveva «spontaneamente discorso et confessato

[1] Quest'ultima notizia proviene da un benandante – Toffolo di Buri – ma è confermata dalle tradizioni popolari ancora vive in quella zona. Cfr. R. M. COSSÀR, *Costumanze, superstizioni e leggende dell'agro parentino*, in «Il Folklore italiano», VIII (1933), pp. 176-77; ID., *Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria* cit., pp. 62-63; ID., *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria* cit., p. 179.

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1621...», proc. n. 848, carte non numerate.

d'essere benandante, anzi capitano de strigoni, – (questa era probabilmente una semplice confusione), – et che perciò, se bene veniva mandato in galera, sarebbe ben anco venuto in queste parti, dicendo che già puoco era morto il capitano, et che però egli era stato fatto successore». Non importa, dunque, se il Tech viene incarcerato e mandato sul mare: egli deve seguire il suo «pianeto» e assumere il ruolo di capitano dei benandanti che gli è stato affidato. Ma per far ciò egli dovrà tornare, «in spirito», nella terra dove è nato e vissuto.

Altre volte, questo pesare delle tradizioni del paese d'origine è meno evidente, ma altrettanto significativo. In un processo di stregoneria svoltosi a Parma nel 1611, una delle due accusate, dopo essere stata sottoposta alla tortura, confessa di aver partecipato al sabba, di essersi data al demonio e cosí via. Ma nella descrizione che essa dà del sabba s'insinua un elemento a noi noto: «in detto prato vi trovavamo molte donne et dei giovani, et combattevamo insieme con delle canne et giocavamo, et poi facevamo tempestare...»[3]. Questa lotta con le canne – particolare eccezionale in un processo di stregoneria[4] – richiama immediatamente i combattimenti dei benandanti. Ma la presenza di questo elemento a Parma non è difficile da spiegare. Colei che parla è una friulana, Antonia da Nimis, che, ancora ragazza, era stata condotta a Reggio a far da fantesca in casa di uno speziale. Ancora una volta emerge il vigore di queste credenze, impresse nell'animo dei contadini friulani di quest'età come un'eredità incancellabile.

[3] ASP, sez. VI, 119, Mss. 38, c. 63*r* (e c. 65*r*).

[4] Come abbiamo visto nel cap. II, mentre si possono rintracciare numerosi paralleli alla tradizione (probabilmente di provenienza germanica) delle processioni dei morti, l'altro elemento essenziale del mito dei benandanti, cioè le battaglie notturne, appare isolato – tutt'al piú si può parlare di sopravvivenze nel folklore, come le «Perchtenlaufen». Unica eccezione, a parte il processo del lupo mannaro lituano, il passo di un racconto popolare riferito da W. SCHWARTZ (*Zwei Hexengeschichten aus Waltershausen*... cit., p. 396), in cui si parla di battaglie, di carattere verosimilmente rituale, tra streghe durante un sabba. (A p. 414 lo Schwartz ricorda un passo abbastanza simile di Burcardo di Worms, menzionato piú sopra, p. 89). Sbiadito e poco significativo l'accenno di contenuto analogo fatto da B. SPINA, *Quaestio de strigibus*... cit., p. 49.

Capitolo quarto

I benandanti al sabba

1. Questo compatto tessuto di credenze si smaglia per la prima volta nel corso di un processo contro una donna di Latisana, Maria Panzona, moglie di un bottaio, arrestata alla fine del 1618 per aver rubato fazzoletti, camicie e altri oggetti conservati come *ex-voto* ed elemosine nella chiesa di Santa Croce. Mentre si trovava in carcere, Maria aveva fatto alcuni discorsi che l'avevano resa sospetta di guarire individui ammalati con mezzi diabolici. È un sospetto che trova immediatamente conferma: i testimoni interrogati dal giudice (che è, per l'autorità concessagli dall'inquisitore di Venezia, il piovano di San Giovanni Battista di Latisana) dichiarano unanimemente che Maria Panzona cura con intrugli e incantesimi le vittime delle malie delle streghe. E Maria, condotta il 31 dicembre dinanzi al giudice, alla domanda di rito, se sappia perché è stata chiamata, risponde senza esitare: «Credo esser stata chiamata et condotta per dire delle strighe che si ritrovano in questo loco». Elenca quindi i nomi di queste streghe – una quindicina – tra cui una Aloysia detta la Tabacca, che «va suzzando il sangue alle creature humane, massimamente a fanciulli», come le ha visto fare lei stessa, essendo presente in «forma di gatta negra, et essa di gatta bianca» [1]. Dunque, la Panzona è una strega. Ma alla spontanea domanda del giudice, che la invita a rivelare i malefici da lei commessi, la donna reagisce: «Io non ho fatto alcun strigamento né maleficio, perché son biandante, et

[1] ASV, S. Uffizio, b. 72 (Panzona Maria ecc.), cc. 3*r-v*.

li benandanti sono tutti contrarii alle strighe et strigoni». E a prova di ciò ricorda di aver curato individui stregati con decotti di erbe e con uno scongiuro recitato tre volte, che suona cosí: «Io ti segno di striga, di strigon, di belandante, malandante, che tu habbia da dir né da far per fino che non conti le reste del lino, et le spine del spino, et le onde del mar, che non habbia né da dir né da far, né di te né di cristian battizado».

Colpisce subito che una benandante inserisca in uno scongiuro i «belandanti» tra i nemici tradizionali – streghe, stregoni e malandanti: elemento contraddittorio che si accentua nelle successive confessioni della Panzona. «Queste strighe, – essa dice, – sogliono ogni tre mesi in circa andare sopra il prado di Josophat, et cosí anco sogliono andare li belandanti, tra quali soglio ancor io andare, et questa partita si fa la giobba di notte». Fin qui ci muoviamo nell'ambito di tradizioni ormai note, e in particolare connesse con i benandanti di Latisana – si ricorderà che anche il bovaro Menichino da Latisana, comparso dinanzi al Sant'Uffizio di Venezia venticinque anni prima, affermava di recarsi la notte con i benandanti nel prato di Josafat. Lo stesso si può dire per l'accenno, immediatamente successivo, alla «donna sentata in maestà sopra una cariega da pozo, chiamata la badessa» che si trova sul prato, e a cui tutti «fanno reverentia bassando la testa»: accenno, unico in Friuli, alla multiforme divinità femminile incontrata al di là delle Alpi alla testa dell'«esercito furioso», e per tanti versi legata al mito dei benandanti [2]. Ma poi Maria dichiara che al prato si va condotti da un animale: e precisa, alla domanda del giudice, che lei e le sue compagne sono trasportate «da galli et da becchi, quali sono stranformati in quella forma, se bene, – soggiunge, – so che sono diavoli». E ribadisce: «Questa che siede

[2] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. *5r-v*. In uno dei processi milanesi della fine del '300 rintracciati e riassunti da E. VERGA (*Intorno a due inediti documenti*... cit.), si legge che l'imputata «confessa fuit se a iuventute sua semper usque tunc ivisse ad ludum Diane quam appellant Herodiadem et eidem semper reverentiam fecisse inclinando sibi caput et dicens "Bene stage, Madona Horiente" et ipsa sibi respondebat "Bene veivatis filie mee"» (ASCM, Sentenze del podestà, vol. II, Cimeli n. 147, cc. *52r-v*).

sopra quella cariegha in forma di badessa è il diavolo». Si tratta di un'identificazione immediata, spontanea, non sollecitata – come in precedenti processi di benandanti – dagli accorti suggerimenti dei giudici. Sembra, dunque, che l'assimilazione dei benandanti alle streghe e agli stregoni, cosí lungamente auspicata da giudici e inquisitori, sia finalmente, «spontaneamente» avvenuta. È una benandante a riconoscere nei convegni notturni a cui partecipa il sabba presieduto dal diavolo.

Ma il discorso di Maria diventa subito piú complicato. Le streghe, essa dice, consegnano i propri mestrui al diavolo-badessa, che glieli restituisce perché se ne servano «per nocere alle persone con farli infermare, stentare et anco morire». Lei stessa ha ricevuto dal demonio «una certa matteria rossa» che ha nascosto nel muro della propria casa, e che subito viene fatta portare davanti a lei. Maria la riconosce: «Questo è il presente fattomi dal diavolo, con il quale mi vaglio per liberar quelle persone che sono fatturate, cioè li fanciulini, a quali viene suzzato il sangue: che cosí mi ha detto il diavolo esser buono». In altre parole, pur ammettendo di aver reso omaggio al diavolo, essa non rinuncia alle proprie virtú di benandante: anzi, è stato proprio il diavolo a suggerirle la maniera di guarire le vittime delle streghe.

Gli interrogatori riprendono il 2 gennaio 1619, con un drammatico confronto tra la Panzona e una delle donne da lei accusate di stregoneria. Inutilmente la Panzona insiste: «Io ti ho vista già doi mesi fanno nella valle di Giosafat, che tu eri stata condotta sopra un gallo da un diavolo, che tu havevi una canna di sorgo turco»; l'altra nega tutto: «Non è vero quello che tu dici»[3]. La stessa scena si ripete in presenza di un'altra presunta strega. Interrogata nuovamente due giorni dopo, Maria Panzona fornisce nuovi particolari sull'iniziazione delle streghe: «Quelle che vogliono esser strighe sogliono andare di notte sopra una crosara, et ivi fanno tre tombole, ma prima chiamano il diavolo, al quale tutte si dànno, et rinegano la fede di Dio tre volte, et poi sputasi nelle mani; et fregate insieme

[3] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 5*v* - 7*r*.

ambedue le mani tre volte, vengono poi portate via dal diavolo con il spirito, restando il suo corpo ivi esangue e morto, sintanto che detto diavolo li ritorna il spirito». Anch'essa ha fatto tutto ciò, ha chiamato il diavolo e ha rinnegato la fede, or sono trent'anni (ora ne ha piú di cinquanta), istigata dal padrino, Vincenzo dal Bosco del Merlo. L'identità tra streghe e benandanti sembra nuovamente assoluta, ma Maria introduce, ancora una volta, una distinzione: «Tutte le streghe sogliono rinegar la fede, come ho detto, et darsi al diavolo: ma però ve ne sono molte che solamente fanno questo per suo gusto, ma non però per offender alcuno, come facio io, havendo ottenuto virtú et gracia dal detto diavolo di guarire quelle persone che sono amagliate» [4]. Era una distinzione sottile, questa tra le streghe vere e proprie e quelle che si dànno al diavolo «per suo gusto»: e non stupisce che il piovano di Latisana, scrivendo il 17 gennaio al patriarca di Venezia Francesco Vendramin per informarlo del caso, parlasse di Maria Panzona come di una strega senz'altre specificazioni, e giudicasse le donne da lei accusate «quasi convente per strighe». Il piovano dichiarava di essere in attesa di istruzioni dal patriarca e dall'inquisitore «per sradicare questa maledittione diabolica». Ma a Venezia, visto il tenore della lettera, si decise di far venire da Latisana la Panzona e due donne da lei denunciate come streghe, Ursula Tazotta e Aloysia Tabacca, per essere giudicate dal Sant'Uffizio.

Se disponessimo soltanto degli interrogatori svoltisi a Latisana potremmo senza esitazioni porre il processo di Maria Panzona all'inizio di una nuova fase delle vicende dei benandanti. È vero che la Panzona non dà una descrizione del sabba tradizionale: i convegni a cui essa partecipa sono contesti di elementi arcaici, per dir cosí – il prato di Josafat, la badessa. Ma l'identificazione della «badessa» con il demonio, e la rinuncia alla fede sono dati decisivi, ben piú importanti della debole resistenza opposta dalla Panzona col sottolineare la sua attività di medichessa degli stregati, attività che la distingue dalle streghe

[4] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 13*v* - 14*r*.

vere e proprie. Tuttavia, gli interrogatori che si svolgono a Venezia, dinanzi al patriarca e all'inquisitore Giandomenico Vignazio, hanno un andamento ben diverso, e inaspettato.

2. Essi iniziano il 28 febbraio, dopo una seduta preliminare in cui Maria, su richiesta dei giudici, dichiara che quanto ebbe a confessare a Latisana risponde a verità. Subito le vengono chiesti maggiori particolari sul punto centrale della sua confessione: «Come fece a negare la fede, et con che parole la negò quando fu condotta là alla crosera?» La donna comincia a raccontare: a condurla la prima volta nella valle di Josafat, fu il padrino, che pure aveva ricevuto in regalo dal padre di lei, Maria, due staia di frumento e due orci di vino col patto di lasciarla in pace. «Ma lui, – dice Maria, – mi stete poi tanto a torno, con dirmi "se tu fossi venuta tu haveresti veduto tante belle cose", et mi che era giovenota et che haveva poco cervello vi andai». Andò sopra un gallo, «cioè sopra uno che era in forma de gallo che era un spirito» (si noti: uno spirito, non un diavolo, come aveva detto a Latisana), «et si andava lontano, cioè nella valle di Josaffat, et vi andava l'anima sola, ma non il corpo, il quale restava sopra il letto come morto». E qui scatta la prima obiezione dei giudici: con quali occhi poteva scorgere il gallo portar via la sua anima, se il corpo restava nel letto come morto? È un'obiezione non casuale, in cui si riflette, al solito, l'impossibilità da parte dei giudici di accettare l'angosciosa esperienza di sdoppiamento vissuta dai benandanti nei loro letarghi, espressa nel fisico allontanarsi dell'anima dal corpo esanime. Maria non capisce: «Che so io», risponde. Non è disprezzo, è semplicemente incapacità di capire. Essa ha creduto e crede – e lo dice – che l'anima possa uscire dal corpo, e poi ritornarvi, ma non sa «in virtú de chi».

Nella valle di Josafat, ella continua, «vi sono le strighe et li strigoni, li quali combatono per li diavoli, et vi sono li benandanti li quali combatono per la fede di Dio: et li benandanti si conoscono, et conoscono li altri per virtú

di Dio»[1]. Tutte queste cose, compresa la differenza esistente tra benandanti e stregoni, le ha apprese dal padrino, Vincenzo dal Bosco del Merlo, benandante anch'egli, come lo era del resto anche suo padre. Come si vede, Maria non risponde alla domanda che le è stata fatta, non spiega in che modo abbia rinnegato la fede ai convegni delle streghe e dei benandanti: sottolinea, anzi, che i benandanti combattono per la fede di Dio, e conoscono le streghe per virtú di Dio.

A questo punto l'interrogatorio s'interrompe per un motivo imprevedibile. «... Maria non poté piú seguitar altro, perché, venutolo un accidente, venuta meno, cadé in terra, et gli vene un poco di fastidio». Si tratta di una delle crisi d'epilessia a cui Maria, per sua stessa ammissione, va di continuo soggetta. Dopo averla fatta rinvenire con un po' d'aceto e riposare per qualche tempo, i giudici riprendono le domande. Allora riaffiorano nelle parole della Panzona tutti i temi del mito dei benandanti, non contaminati da deformazioni stregonesche.

La prima volta che andò alla «crosera», condotta dal padrino, andò in anima e corpo, ed era «puta donzella». Il padrino, che era invece in forma di «pavagiola», cioè di farfalla, l'ammoní «che non dovesse mai parlar»: «et mi condusse, – racconta Maria, – in paradiso nel prà della Madonna et all'inferno, et vidi in paradiso Dio et la Madonna con tanti angioleti, et tutto era pieno di rose; et nell'inferno viddi li diavoli et li diavolini che bollivano, et vidi anco una mia santola...» Le altre volte è andata nel prato di Josafat con la sola anima. «Li strigoni portano là una cana di sorgo turco, et le strighe il furion del forno[2], et noi benandanti una gamba de fenochio: et li strigoni combatono in favor del diavolo et li benandanti in difesa della fede... Et quando li strigoni guadagnano,

[1] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 37*r-v*.

[2] Cioè attizzatoi da forno, a forma di forca, chiamati altrove «soboradori» o «saboradori». È notevole che in una delle xilografie che adornano uno dei piú antichi trattati di stregoneria, quello del MOLITORIS (*De laniis et phitonicis mulieribus. Teutonice unholden vel hexen*, Ex Constantia 1489 [Hain 11536], tav. III) si vedano due streghe che volano a cavallo non di un manico di scopa, come vuole la tradizione piú tarda, ma di un bastone forcuto.

segue gran carestia, et quando li benandanti guadagnano, vi è abbondantia». In questo contesto ritorna anche, un po' in disparte, la figura della badessa. «... Si va a visitar la badessa et veder come che la sta, et se gli domanda quel che si vuole per far danno alle persone. Et mi, – spiega la Panzona, – a quella badessa ho parlato una volta sola, cioè lei mi parlò, et mi dimandò che articolo che io voleva, di far mal o di far ben: et mi gli dissi che voleva di far ben, et lei mi disse che non mi voleva dar niente». Non è, qui, l'ambigua badessa a dare ai benandanti i mezzi per curare gli stregati, ma, come abbiamo già visto in passato, un angelo: «vi era poi un angelo là che mi diede la polvere...» Cosí, da questi interrogatori veneziani, la «professione» dei benandanti esce nuovamente sgombra da ogni compromissione o contaminazione diabolica: non si parla piú di rinuncia alla fede, anzi sono i benandanti a difendere la fede contro streghe e stregoni.

Come aveva fatto a Latisana, Maria denuncia i misfatti delle streghe. Di quelle che conosce, beninteso: «si conoscono quando siamo dell'istessa scola, cioè esser nate sotto quel pianetto che l'anima esce prima in forma di pavagiola..., non si conosciamo se non quelli dell'istessa compagnia... se bene si vede grandissima quantità di pavagiole in quel prà: perché tutte quelle di una compagnia stanno separate dalle altre compagnie» [3]. Ma il Sant'Uffizio non tiene in nessun conto le sue denunce. Le due presunte streghe, fatte venire da Latisana insieme con Maria («è stata lei la nostra ruina», dicono [4]), vengono liberate. E quando, l'11 aprile, dopo una lunga pausa, gli interrogatori di Maria Panzona riprendono, i giudici esortano l'imputata a pensar bene a ciò che ha detto, giacché molte cose da lei affermate sono inverosimili, o addirittura impossibili («multa quę non sunt verisimilia, ac etiam impossibilia»), come l'essersi recata con le compagne al sabba in forma di farfalla e di avervi ingaggiato battaglie. È una dichiarazione esplicita di scetticismo: la disputa secolare sulla realtà del sabba è, per questi giudici veneziani,

[3] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 38*r* - 39*v*.
[4] *Ibid.*, c. 41*v*.

risolta. Ciò che viene perseguitato e condannato è il crimine teologico, il patto col demonio, e su questo punto i giudici insistono («dica se lei ha mai fatto patto alcuno espresso col demonio con darli l'anima sua, et rinegata la fede di Giesú Christo»)[5]. E la Panzona, caparbiamente: «Mi non [son] stata mai striga, son benandante... mi non ho mai data l'anima mia al diavolo, né rinegata la fede di Giesú Christo». Invano le vengono rinfacciate le affermazioni fatte negli interrogatori a Latisana: «Possono dire quel che vogliono, et haverlo anco scritto; ma io non l'ho detto». A questo punto le viene concesso un avvocato, Jacopo Panfilo, e otto giorni di tempo per preparare la propria difesa. Ma non è certo dall'avvocato che la Panzona può sperare comprensione. Il 30 aprile il Panfilo si presenta al patriarca e all'inquisitore generale per esporre il caso. Piú volte è andato a trovare la sua cliente nelle carceri del Sant'Uffizio, cercando «di fargli conoscere li errori che ha fissi nella sua mente»: ora Maria (che gli pare «donna di pochissimo cervello») promette «di non voler piú tenere quelle pazze opinioni et fantasie che ha di andar in strighezzo in forma di gata, et tutte quelle altre pazzie che fin'hora ha credute, et cose simile»; s'impegna a «viver sempre per l'avenire da buona christiana fino alla sua morte, et creder solamente tutto quello che commanda la Santa Madre Chiesa», domanda perdono, e rinuncia a qualsiasi difesa[6]. E di fatto, nel ripresentarsi ai giudici per l'ultimo interrogatorio (20 giugno), Maria Panzona sembra voler seguire umilmente la linea di condotta impostale dall'avvocato con la sua autorità, la sua dottri-

[5] Alcuni sostenitori della tesi dell'irrealtà del sabba non escludevano, infatti, la colpevolezza delle streghe. Piú di un secolo prima, il Molitoris, a conclusione del suo trattatello in forma di dialogo sulla stregoneria, scriveva «quod quamvis effectualiter huiusmodi maledicte mulieres nihil efficere possunt, nihilominus tamen, quare instigante dyabolo tales mulieres vel ob desperationem, vel paupertatem, vel odia vicinorum, vel alias temptationes per dyabolum immissas quibus non resistunt, a vero et piissimo deo recedentes sese dyabolo holocaustomata et oblationes offerendo apostatant, hereticam pravitatem sectantes. Et propterea succedit... quod propter huiusmodi apostasiam et corruptam voluntatem de iure civili tales scelerate mulieres... morte plecti debent...» (U. MOLITORIS, *De laniis et phitonicis mulieribus* cit., c. 26*v*).

[6] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 43*v* - 44*v*.

na, il suo sprezzante scetticismo. «Io vi dimando perdono, – ella dice, – di tutto quello che ho detto et fatto, se havesse detto o fatto cosa alcuna che vi offendesse, perché ho poco cervello». Ma i giudici non si accontentano di cosí poco. Essi vogliono sapere da Maria Panzona se abbia davvero rinnegato la fede di Cristo e adorato il diavolo la prima volta che andò al prato di Josafat, «perché una volta ha detto a un modo, et un'altra volta a un altro modo». E Maria, disperatamente: «Io non ho mai rinegato la fede di Giesú Christo, et non confesso altra fede che quella di Giesú Christo et della Beata Maria Vergine, et quello che ho detto per il passato non è vero, perché non ho avuto cervello, et se havesse havuto cervello non haverei detto quello che ho detto». È una povera inferma, un'epilettica: «Come volete che io habbia cervello, perché cado spesso dal bruto male? qual male patisso da molti anni in qua, et anco nelle vostre preggioni ho patito l'istesso male, come vi potrà dire il fante, che spesse volte mi ha trovato distesa in terra». E riprende a negare con monotonia: «Mi non vi so dir niente, mi non so dir haver detto niente, perché mi non ho cervel. Se volete darmi la morte, datemela. Non è vero niente di quello che vi ho detto et non è vero che mio santolo mi habbia condotto là [al prà di Giosafà]; et queste cose le ho dette perché mi non haveva cervello, et il diavolo mi tentava». Non è vero che sia stata piú volte alla «crosara», che sia andata in forma di gatta, non è vero niente. Inutilmente i giudici insistono, protestano («questa è una fuga»), minacciano di torturarla. Maria nega, e nega che qualcuno le abbia consigliato di ritrattare quanto aveva già confessato. Soltanto allorché i giudici, viste le sue condizioni fisiche, decidono di non sottoporla alla tortura, la donna ritorna alle precedenti affermazioni, e ammette di essere stata al prato di Josafat. Avevo negato, dice, «perché quello che è stato mandato là per mio avocato mi ha detto che neghi ogni cosa, et che dica che non è vero». Ora, cessato il terrore della tortura, dimenticati i suggerimenti dell'avvocato, dissolta l'effimera incrostazione di elementi stregoneschi, Maria confessa nuovamente la sua scarna fede di benandante,

che nessuno – né l'avvocato, né i giudici – vuole ammettere. «Non ho mai negata la fede di Giesú Christo, ma ho detto che le altre streghe l'hanno negata... [le donne denunciate] sono strighe, et lo so perché son stata con esse in forma di gata, et ancor esse in forma di gata: elle per offender, et mi per defender» [7]. Sono affermazioni vecchie di decenni, innestate in una tradizione tenace, oscura – non allucinazioni di una povera epilettica: di qui la caparbia insistenza con cui Maria le ripete. Di fronte a questa incomprensibile ostinazione i giudici non possono fare altro che chiudere il processo. Maria Panzona, dichiarata leggermente sospetta di eresia, viene condannata a tre anni di carcere e all'esilio perpetuo (pena la reclusione a vita) da Latisana e dal suo territorio. Il 4 luglio 1619 pronuncia l'abiura di rito.

Rimane a prima vista inspiegabile (e dovette rimanere inspiegabile ai giudici) la discordanza profonda tra le confessioni di Latisana e quelle di Venezia: discordanza accentuata dal fatto che si tratta, in entrambi i casi, di confessioni non sollecitate dai giudici. Non è possibile supporre una falsificazione degli interrogatori di Latisana, dichiarati autentici dalla Panzona stessa dopo la rilettura fattane dai giudici veneziani, e soprattutto formicolanti di particolari che nessun giudice avrebbe potuto inventare, come quello, che del resto ritorna anche nelle confessioni veneziane, della «badessa». La contraddizione tra i benandanti-stregoni emersi a Latisana, e i benandanti tradizionali ricomparsi a Venezia – contraddizione puntigliosamente sottolineata dagli inquisitori in un foglio inserito nell'incartamento processuale – è reale, e Maria Panzona la vive con inconsapevole immediatezza. Certo, è una contraddizione ancora effimera: nel corso del processo la crepa si colma, e la Panzona ritorna una benandante simile a quelli incontrati tante volte – incerta, però, e incapace di spiegare ai giudici che l'incalzano il perché del suo dire e disdire. Ma ormai il disgregamento di questo complesso di miti era cominciato e non doveva fermarsi piú.

[7] ASV, S. Uffizio, b. 72, proc. cit., cc. 45*v* - 47*r*.

3. «Essendo andato a Cividale per non so che negotio, – scriveva il 23 aprile 1634 all'inquisitore di Aquileia un benedettino di Rosazzo, don Pietro Martire da Verona, – mi fu condotto da una persona da bene un benandante (cosí si chiama questa razza di gente) acciò lo confessassi et l'aggiucassi nella buona strada. Havendolo donque minutamente interrogato extra confessionem [1], trovai ch'era razza di stregone, et però da essere mandato alla Paternità Sua Reverendissima, che come inquisitore facesse quel tanto ch'era espediente». Per evitare una ritrattazione aveva fatto firmare al benandante, un giovane di Moimacco, servitore in casa di un nobile cividalese, una minuta confessione dei suoi errori e un'abiura (entrambe accluse alla lettera). Dopo aver suggerito il modo di far venire a Udine Giovanni Sion – questo il nome del benandante – («egli anco per uscir dalle mani del diavolo verrà volentieri, volendosi confessar per questo giubileo et vivere christianamente»), il prete concludeva augurandosi che l'inquisitore potesse una buona volta «venir in buona cognitione di questa canaglia et smorbar il paese di tanti male».

Nel definire il benandante Giovanni Sion «razza di stregone» don Pietro Martire non compiva una delle forzature a cui gli inquisitori ci hanno abituato. La confessione da lui compilata su dettatura del Sion, e poi ripetuta con poche variazioni da quest'ultimo il 29 aprile a Cividale dinanzi al vicario dell'inquisitore, inaugura infatti definitivamente una nuova fase di queste credenze. Da essa emerge una compiuta, coerente descrizione del sabba tradizionale, la prima a noi nota in tutto il Friuli. A questo sabba partecipano anche i benandanti: ma tale compromissione diabolica è attenuata, per dir cosí, dal loro ambiguo, contraddittorio comportamento. Siamo ancora in una fase di

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630 usque ad annum 1641 incl. a n. 849 usque ad 916 incl.», proc. n. 859, carte solo parzialmente numerate. Le parole «extra confessionem» sono un'aggiunta, che cerca goffamente di nascondere la violazione del segreto confessionale; cosí, poche righe sotto, «m'havea confessato» è stato successivamente corretto in «m'havea detto».

passaggio: ma ormai la trasformazione decisiva è avvenuta. Dichiarando di partecipare, sia pure con indecisioni e oscillazioni di comportamento, al sabba, i benandanti escono, sotto l'impulso dell'alternativa forzata in cui sono stati posti, dall'ambiguità che li faceva contemporaneamente oggetto delle persecuzioni (piú teoriche che effettive) degli inquisitori e degli odî delle streghe, per diventare a poco a poco ciò che da sempre veniva loro chiesto di essere: degli stregoni. L'assimilazione dei benandanti agli stregoni, che l'inquisitore fra' Felice da Montefalco era riuscito a strappare al Moduco e al Gasparutto con l'aiuto di interrogatori abilmente suggestivi, e che era poi riemersa provvisoriamente nelle confessioni di Maria Panzona, si è finalmente imposta, dopo cinquant'anni, ai contadini del Friuli. Ma la «spontanea» confessione del Sion, oltre a costituire il passo decisivo verso questa assimilazione, fornisce anche, come si è detto, per la prima volta in Friuli un coerente corrispettivo popolare all'immagine del sabba diabolico proposta invano per decenni dagli inquisitori.

Per motivi che ignoriamo il Sion non fu fatto venire a Udine. Fu invece il vicario dell'inquisitore, fra' Ludovico da Gualdo, a recarsi senza por tempo in mezzo a Cividale. Qui, il 29 aprile, viene interrogato Giovanni Sion.

Egli inizia la sua deposizione affermando di esser stato esortato a recarsi al sabba da uno stregone – un giovane di ventiquattro anni, Gerolamo di Villalta, che in passato faceva il servitore a Moimacco. Costui tre anni prima, il giovedí delle quattro tempora di Natale (uno dei giorni, dunque, consacrati ai convegni notturni dei benandanti), aveva proposto al Sion di condurlo in un luogo dove avrebbe «visto et goduto di molte belle cose», aggiungendo: «Ti farò dare dei dinari et collane». «Andiamo», aveva risposto senz'altro Giovanni. Allora Gerolamo aveva preso «un bussolo d'un certo oglio», con cui, dopo essersi denudato, si era spalmato il corpo: e subito «apparve là un leone, et il detto Gerolamo andò sopra il detto leone», mentre Giovanni, che non si era unto, saliva sopra le spalle del compagno. «In un batter d'ochio, – dice il Sion, – ci ritrovassimo nel Modoletto, in un certo luogho detto

il Picenale [2], et ivi vidi molte genti congregate, quali balavano et saltavano, mangiavano et bevevano, e poi si getavano sopra dei letti et ivi publicamente comettevano molte dishonestà...» Ma in questa raffigurazione del sabba, in passato tante volte proposta dagli inquisitori e sempre sdegnosamente rifiutata dai benandanti, emerge, come già nelle confessioni della Panzona, un elemento che indica la resistenza inconsapevole opposta dai benandanti alla loro assimilazione a stregoni. Giovanni ha già asserito di non essersi unto coll'unguento diabolico di Gerolamo di Villalta; ora sottolinea di aver sí assistito, ma di non aver partecipato alle orge delle streghe e degli stregoni: «veniva il mio compagno ad invitarmi che andassi ancor io nei medesimi letti, ma per timore non ardivo andarvi, ma sempre stavo retirato con altri sei in mia compagnia, chiamati benandanti».

Dunque i benandanti (che il Sion nomina uno per uno) pur partecipando al sabba si tengono, proprio in quanto benandanti, in disparte: «tra noi altri discorevavimo vedendo tanti ori, argenti, colane et tazze d'oro, come havessimo potuto fare a portarne via per non esser piú poveri; et se bene ne venivamo proferti, non ne volevamo, perché non si confidavamo dubitando che non fussero boni». I piaceri e le ricchezze offerti dal sabba attraggono i benandanti come le streghe: ma l'antico odio per le streghe, gli stregoni e la loro attività agisce ancora nel profondo della coscienza di Giovanni Sion, e lo spinge a rifiutare i connubi con le streghe «per timore», e l'oro e i gioielli nel dubbio «che non fussero boni».

Sempre obbedendo alla sua antica vocazione di benandante il Sion denuncia un gruppo di streghe e di stregoni cividalesi, tra cui due donne, Lucia e Grisola, ch'egli accusa di vari omicidi. Ma per convincere fra' Ludovico del-

[2] Il termine «Picenale», cioè barile, richiama il «Barlotto» o barilotto dei convegni dei Fraticelli (cfr. per esempio il processo del 1466 pubblicato da F. EHRLE, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, in «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», IV [1888], pp. 117-18), passato poi a indicare il luogo di raduno delle streghe di Como e di altre località soprattutto lombarde (cfr. C. CANTÚ, *Storia della città e della diocesi di Como*, I, Firenze 1856², p. 423; TCLD, ms. 1225, s. II, vol. 2°, c. 33*v*, ecc.).

la veridicità delle sue denunce il Sion non si richiama alle sue virtú di benandante: egli ha visto sulle membra dei presunti uccisi le tracce dell'unguento diabolico usato dalle streghe per le loro malie. Quest'unguento lo conosce bene: «mentre mi ritrovavo a quelle feste m'insegnavano come dovessi far ancor io a ungere per strigar et far morir le persone, ma io ciò non ho mai voluto fare, ma bene conoscevo se alcuno fusse stato onto, et credo che altri che non fussero di tal professione non haverebbono potuto conoscer questo segno». Ora, anche le capacità di guaritori dei benandanti hanno un'origine diabolica: «per rimedio di queste strigharie m'insegnavano che dovessi pigliar delle radici di fraghole et farle boier ben bene et darle al patiente a bere, come ho fatto io per guarire il nepotino del signor Bartolamio mio patrone, quale era stato strigato dalla sopranominata Lucia massera».

Ai raduni diabolici Giovanni è andato tre volte nel corso di tre anni: «anzi, – aggiunge, – quel mio condotiero ogni giobbia veniva a tentarmi che andassi con lui a dette feste, ma io non ho voluto andare». Non ha rivelato prima questi suoi peccati perché il diavolo e Gerolamo gli imponevano di mantenere il segreto, minacciandolo di morte. Ora è pentito: «il venerdí santo, andando alla predica, Iddio mi inspirò dovere confessarmi bene, che altre volte non l'havevo mai detto...»

A questo punto l'inquisitore gli chiede se il diavolo o Gerolamo di Villalta l'abbiano bollato. «Signori sí, – replica prontamente il Sion, e cosí dicendo mostra una cicatrice rotonda che ha sulla coscia destra, – et questo mi fu fatto colà al ballo con un bollo di fero longho tre brazza, senza alcun dolore, dal diavolo in forma del mio compagno». Agli occhi del Sion quella cicatrice deve documentare in maniera irrefutabile la *realtà* dei raduni diabolici ai quali ha partecipato: cosicché alla domanda dell'inquisitore «se queste cose l'ha credute vere o immaginative, et se a loro à data fede», risponde senza esitare: «Signori, tutto quello che ho detto lo tengho sii stato vero et reale et non altrimente in apparenza». Non c'è bisogno di ricordare che tutti i benandanti affermavano di recarsi ai convegni notturni «in spirito», «in sogno»: ora, il benan-

dante Giovanni Sion si allinea di fatto alla schiera dei teologi e demonologi sostenitori della realtà del sabba, asserendo che le «feste» a cui ha partecipato erano vere e reali «et non altrimente in apparenza».

Giovanni Sion conclude la sua confessione con una dichiarazione di pentimento: «Io non voglio piú attender a queste cose, – egli dice, – né li credo, né meno le voglio piú creder al diavolo: anzi volendomi far negar la Santissima Trinità et la Beata Vergine, io non l'ho voluto mai fare, havendo un librazzo nel quale si scrive fedeltà a lui con il proprio sangue». Ma quest'accenno all'apostasia rifiutata – che completa, in un certo senso, la descrizione del sabba – non stimola la curiosità dell'inquisitore, e il benandante viene senz'altro messo in libertà [3].

4. Pur nelle sue contraddizioni, la descrizione del sabba diabolico fornita dal Sion corrispondeva nelle linee generali a quella ricorrente in tutti i trattati demonologici. Questa concordanza era sottolineata, con stupore misto a candida soddisfazione intellettuale, da don Pietro Martire da Verona. Il vicario dell'inquisitore al principio di maggio – pochi giorni dopo il primo interrogatorio, dunque – si era rivolto a lui pregandolo di far venire Giovanni Sion a Udine. Non disponendo per il momento di chi lo potesse accompagnare, don Pietro Martire aveva alloggiato per qualche giorno il benandante nel suo convento. «L'habbiamo provato molto bene qua in convento tutti questi giorni, – scriveva a fra' Ludovico da Gualdo l'11 maggio, – nelli quali s'è affaticato molto volentieri; et sempre piú mi fa meravigliar nel raccontar che fa delle cose successe, vedendo che le racconta conforme alli libri, né scantona mai, ma quel che dice una volta lo dice tutte l'altre». Per ottenere questa conformità con i «libri» c'erano voluti, come sappiamo, piú di cinquant'anni di sforzi da parte di inquisitori, confessori, predicatori (per limitarci al clero, che certo in quest'opera di adeguamento delle credenze popolari alle parallele formulazioni colte ave-

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 859 cit., cc. 1r - 3r.

va avuto la parte piú rilevante); ora il fine era quasi raggiunto.

Certo, l'asserzione del Sion di essersi recato al sabba non in sogno ma realmente e corporalmente poneva nuovi problemi agli inquisitori. Il 10 maggio erano cominciati gli interrogatori di coloro che il Sion aveva denunciato come benandanti e partecipanti con lui al sabba. Tutti, però, avevano smentito recisamente le accuse del Sion, che a sua volta non si era ritrattato minimamente. Il confronto aveva avuto momenti drammatici: rivolto a Giuseppe di Moimacco, che continuava a negare la sua partecipazione al sabba, Giovanni Sion aveva esclamato: «Non ti ha anco Gerolamo da Villalta insegnato a te il Pater Noster alla roverssa come anco ha fatto a me? né occore negare perché è purtroppo vero, et cosí non fusselo come è» [1]. Ma né le perorazioni di Giovanni né le minacce dell'inquisitore riescono a strappare ai denunciati l'ammissione di aver partecipato al sabba. Anche la scoperta di due cicatrici – o, come afferma il Sion, di due stigmi diabolici – sul corpo di due dei tre contadini chiamati a confronto, non ottiene alcun effetto. I due sono gettati in prigione, mentre il Sion viene messo ancora una volta in libertà con l'impegno di tenersi a disposizione dell'Inquisizione.

Da questo momento il processo prende un'altra strada. Fra' Ludovico da Gualdo comincia a indagare sul conto di una delle streghe che il Sion aveva accusato di omicidio – la Grisola. Risulta che molti la sospettano di malefici e fatture, ma niente di piú. A un certo punto, tuttavia, gli interrogatori s'interrompono, e l'inquisitore, viste le numerose lacune e manchevolezze della procedura fin lí seguita, decide, con l'autorizzazione del patriarca, di recarsi a Cividale per ripetere l'esame dei testi e prendere personalmente in mano il processo.

5. Il 24 agosto compare nuovamente a deporre nella curia di Cividale il benandante Giovanni Sion. Egli ricon-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 859 cit., c. 5*v*. Un accenno al «Pater Noster alla roversa» in ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3°, c. 26*v*.

ferma quanto aveva narrato nel corso dell'interrogatorio precedente, aggiungendo una serie di particolari che riflettono un'identica mescolanza di nuovo e di antico.

«Arrivai là, – egli racconta, – in un palazzo bellissimo e fui condotto in una sala dal detto Girolamo, in capo della quale stava il diavolo a sedere, da capitanio vestito, con un cappello negro con un pennacchio roscio, con una zazzara negra e la barba negra biforcata come due corna; in testa si vedeva due corna come di capra, e li piedi come d'asino, et haveva in mano una forcha, e subito fui istrutto da esso Girolamo che gli facesse riverenza, come feci, con mover solo i piedi come si fa al Santissimo Sacramento». Il diavolo gli aveva chiesto: «Galanthuomo, tu sei venuto qua per servirmi?» «Signor sí», aveva risposto Giovanni. Ma esclama, rispondendo alle precise domande dell'inquisitore: «Non feci né voto, né promissione, né giuramento... A me non mi fece rinegare né la Santissima Trinità, né Jesu Christo, né la Santissima Vergine, né altro, ma solo mi fece calpestrare una croce che era là».

L'inquisitore ricorda al Sion che nella deposizione precedente aveva descritto il modo in cui era stato bollato dal diavolo. Il benandante annuisce, e aggiunge altri particolari: «Fui chiamato dal detto demonio, dal quale mi fu detto che io renegasse la Santissima Trinità: ma io non lo volse fare allora, e cosí lui disse: "Ti voglio bollare", e pigliò la forcha che teneva in mano, e la infocò nel fuoco che stava in terra, a mano manco della sua sedia, e mi bollò nella coscia destra dalla parte dietro». Ma per qual motivo è stato bollato? Qui il Sion si contraddice: nella sua mente i connotati diabolici della stregoneria e le remore legate al mito dei benandanti si scontrano elidendosi alternativamente. Ha appena detto che il diavolo l'ha voluto bollare per fargli scontare il rifiuto di rinnegare la Trinità; ora invece dichiara che gli ha impresso quel segno «acciò che... fusse per la venire suo vassaldo, e l'obbedisse». E, come trascinato da questa risposta, afferma (nuovamente contraddicendosi) di esserglisi promesso per tutta la vita. Ma a queste affermazioni l'inquisitore non reagisce; come non reagisce allorché, nell'interrogatorio del giorno successivo, Giovanni Sion inserisce nella sua de-

scrizione del sabba l'elemento, finora quasi assente, del vituperio e della parodia delle cerimonie ecclesiastiche. Il demonio, egli dice, «orinava, e poi lo gettava come si fa della aqua santa, e poi ogni volta gli faceva fare il giuramento»; inoltre insegnava alle streghe «che quando si communicavan, che rubbassero il Santissimo Sacramento per far stregharie, cosí similmente rubbassero l'olio santo nel quale frigessero poi quella particola per servirse a questo effetto...» [1].

Per la terza volta l'inquisitore rimette in libertà il benandante, forse col proposito di riprendere l'interrogatorio. Certo, questa indulgenza nei confronti di un individuo che aveva confessato di aver partecipato al sabba, rendendovi omaggio al diavolo, promettendoglisi per la vita e calpestando la croce, non può non stupire. Sedici anni prima, i giudici veneziani di Maria Panzona, nonostante il loro aperto scetticismo nei confronti della realtà dei convegni notturni, si erano comportati con ben maggiore severità. Forse influivano su quest'atteggiamento dei giudici del Sion le dichiarazioni di pentimento fatte dall'imputato all'inizio della causa, o la volenterosa collaborazione da lui prestata al Sant'Uffizio. In ogni caso, ogni tentativo d'interpretazione della singolare benevolenza del Sant'Uffizio verso il Sion deve limitarsi a piú o meno sterili congetture. Il 29 agosto 1634, infatti, dopo una serie d'indagini sul conto della Grisola e di altre donne sospette di malefizi, il processo passava dalle mani del Sant'Uffizio a quelle della giustizia secolare. Cos'era successo? Rinunciando formalmente a proseguire il processo, l'inquisitore dichiarava che Antonio Diedo, provveditore di Cividale, era intervenuto presso di lui, chiedendogli di «cessare a prosecutione ipsius processus, eo quod per ipsum consideratis meritis et qualitatibus ipsius processus non pertineret ultimationem ipsius ad Tribunal Sanctae Inquisitionis, iuxta leges et decreta Serenissimę Reipublicę Venetę, et specialiter secundum particularem ordinem ipsi datum

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 859 cit., cc. 24*v* - 25*v* (si noti che allorché l'inquisitore ricomincia l'interrogatorio dei testi, ricomincia anche la numerazione delle carte del processo).

a Serenissimo Principe novissime per suas litteras ducales». C'era stato, dunque, un intervento pressante da parte del doge perché l'autorità secolare avocasse a sé il compimento del processo. L'inquisitore obbedí, verosimilmente perché senz'alternative, all'imposizione, e affidò al provveditore, su sua richiesta, la copia degli atti del processo «contra quasdam mulieres prętensas strighas et maleficas». Del benandante Giovanni Sion non si faceva parola.

In base a quali argomentazioni il provveditore di Cividale aveva indotto il Sant'Uffizio a rinunciare alle sue competenze in materia di processi di stregoneria? È l'inquisitore stesso a dichiararlo: «videns quod in dicto processu non sint neque hereses neque hereticalia, apostasia, nec res apostaticę, neque abusus sacramentorum et sacramentalium... dedit et tradidit prędicta inditia [cioè gli atti del processo] ipsi domino illustrissimo provisori» [2]. Questa era, per l'appunto, la regola in materia; ma, anche a non voler considerare che ben di rado veniva applicata, la sua attinenza al caso in questione appariva piú che dubbia. Nelle confessioni del Sion non si alludeva forse a crimini di apostasia e di abuso di cose sacramentali (per non parlare dell'eresia «strigatus», sulla quale l'accordo mancava tra gli stessi canonisti)? [3]. Se la cautela di Venezia in fatto di processi di stregoneria e la tendenza a sottrarli appena fosse possibile all'autorità inquisitoriale erano – come abbiamo già detto – tradizionali, e rispecchiavano la tendenza della Serenissima a salvaguardare ad ogni costo la propria autonomia giudiziaria da ogni interferenza estranea [4], la rinuncia (sia pure forzata) del Sant'Uffizio in questo caso non può non stupire, trattandosi del primo caso di sabba vero e proprio sottoposto al tribunale inquisitoriale delle diocesi di Aquileia e Concordia. Forse l'inquisitore aveva considerato le confessioni di Giovanni Sion stravaganze non condannabili? Qualche voce in questo senso doveva esserci stata, se don Pietro Martire nell'in-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 859 cit., c. 45*v*.
[3] Cfr. sopra, p. 20, nota 2.
[4] Cfr. sopra, p. 107.

viare il benandante a Cividale sentiva il bisogno di scrivere al vicario dell'inquisitore: «sii certa Sua Paternità molto Reverenda ch'è molto ben in cervello, et chi dice ch'è matto dice il falso». Tale ipotesi, che potrebbe eventualmente spiegare anche la decisione presa a un certo punto dall'inquisitore, di togliere il processo dalle mani del vicario per ricominciare dall'inizio l'interrogatorio dei testimoni, è tuttavia contraddetta dalle lunghe indagini fatte sul conto delle donne che il Sion aveva asserito di aver visto in carne e ossa al sabba. Siamo insomma di fronte a una serie di contraddizioni, dovute al fatto che ignoriamo il motivo della rinuncia dell'inquisitore a favore dell'autorità secolare. Un processo successivo getta forse qualche luce su questo problema.

6. Il 15 aprile 1642 una donna di Basaldella si presenta spontaneamente a fra' Ludovico da Gualdo per denunciare come benandante un contadino di Santa Maria la Longa, di nome Michele Soppe. Pochi giorni prima aveva chiamato costui «acciò volesse vedere una sua figliolina d'otto mesi ammalata; e però venuto la guardò, e disse, guardandola solamente: "Di qua da Pasqua non la posso guarire"; e cosí andò via». Questa è la prima di una lunghissima serie di denunce contro Michele Soppe. Il 2 giugno dello stesso anno un contadino di Cussignacco dichiara all'inquisitore che il Soppe «va del continuo per questa e quella villa segnando gli ammalati, e gli applica i remedii per guarirgli, e di piú dice chi è stato ammaliato e in che modo e da chi sia stato fatto il maleficio». Uno dei contadini curati da Michele va in giro dicendo che «se non era il benandante saria morto». Dal canto suo Michele dichiara pubblicamente: «Se non fosse io, ne sarian morti piú di quaranta, i quali io ho medicato». Il contadino conclude la sua testimonianza dichiarando di denunciare il Soppe «perché da poi che è stato fatto prigione uno tale da Udene per benandante, ho giudicato esser bene di denuntiarlo perché si castighino questi tali furbi ingannatori».

Come gli altri benandanti, Michele Soppe si attira molte ostilità con le sue accuse. «Va pubblicando, – lamenta

un prete di Cussignacco, don Giambattista Giuliano, comparso il 22 agosto 1642 dinanzi all'inquisitore, – hor questa hor quella povera donna per strega, con notabile scandolo e danno di quelle povere donne che da lui sono imputate, e con perditione ancora di quelle che gli credono». Per eliminare questa piaga il Giuliano e il parroco di Cussignacco si sono recati da Michele «per sapere da lui prima come le streghe fanno le stregharie, e come lui le rimedia». Il benandante aveva risposto, «ma con parole confuse et intrigate»; allora il parroco gli aveva proibito di continuare la sua attività, minacciando di farlo castigare. Senza scomporsi, Michele aveva detto di essere stato esaminato da un frate «che gli haveva dato licenza di poter essercitare quello offitio, – e aveva aggiunto che, – se saria stato chiamato andaria, altrimenti no» [1].

Nonostante queste denunce il Sant'Uffizio non interviene. Passano cinque anni. Il 19 gennaio 1647 si presenta al nuovo inquisitore, fra' Giulio Missini da Orvieto, un contadino di Tissano di nome Giambattista Biat. Costui ha un figlio, Giacomo, gravemente malato, vittima – egli ritiene – di una malia. Michele Soppe, a cui si era rivolto per aiuto, ha accettato di guarire il ragazzo in cambio di quattro ducati. «Non havendo io i quattro ducati da porgli al detto Michele, – dice il Biat, – gli ho bene offerto di lavorar o io, o far lavorar il mio figliolo quando fusse stato sano nella casa o nelle terre di Giovanni Terencano di detta villa, il quale Giovanni si obligava sopra le nostre fatighe pagarli quattro ducati al detto Micchele, purché li facesse tempo sino alla racolta». Ma Michele non ha voluto accettare l'accomodamento: «ne voleva li mezzi pronti in contanti, e per il resto haverebbe spettato sino alla raccolta». Non c'è stato mezzo di convincerlo, e il Biat ha dovuto ricorrere in mancanza di meglio a un esorcista, il parroco della chiesa di San Giacomo di Udine, il quale ha dichiarato il ragazzo non infermo per cause naturali, bensí stregato. Ovviamente, il teste è pieno d'odio per il Soppe: «io lo tengo per un disgratiato, per un tristo e per

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642 a n. 917 usque ad n. 930 incl.», proc. n. 918, cc. 1*r* - 3*v*.

un benandante», egli dice, e spiega, rispondendo a una domanda dell'inquisitore: «benandanti sono quelli che vanno con le streghe, per quanto ho sentito dire»[2].

Nel processo di Giovanni Sion avevamo visto attecchire (sia pure con alcune resistenze) nell'animo dei benandanti la coscienza di una loro similarità con gli stregoni; ma per quelli che si rivolgevano ai benandanti allo scopo di far curare se stessi o i familiari, l'assimilazione delle due nozioni era in gran parte ormai compiuta. Il comportamento spietato – frutto, certo, delle durezze di una vita miserabile – di uomini come Michele Soppe non poteva non agevolare l'identificazione dei benandanti con gli stregoni.

Ma nella loro opera di guaritori i benandanti finivano inevitabilmente con lo scontrarsi, per motivi quasi di concorrenza, con gli esorcisti, la cui attività soprattutto in questa prima metà del '600 non conosce requie (la straordinaria diffusione di manuali come quelli del Menghi è un indizio eloquente)[3]. Un accenno a questo parallelismo di funzioni tra benandanti e esorcisti (con una preferenza espressa a favore dei primi) era già nella deposizione, or ora esaminata, di Giambattista Biat. Lo stesso motivo ritorna in una deposizione del 15 agosto 1648. Il giorno prima l'inquisitore fra' Giulio Missini, con l'assistenza del patriarca Marco Gradenigo e di altri personaggi, aveva infine deciso di preparare un processo informativo sul conto di Michele Soppe. Il primo a essere interrogato è un parroco udinese, don Francesco Centrino, il quale racconta che, recandosi con il defunto parroco di Santa Maria la Longa a esorcizzare donne e uomini affatturati, si era imbattuto in molti individui che «davano fede e credenza» a Michele Soppe. «Il che havendo veduto, – egli dice, – intimai al detto huomo non dovesse piú venire né praticare in detti modi e forme nella mia giurisditione, e doppo questo mai piú si è lasciato vedere, che io sappia; et ho

[2] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 14*v* - 15*r*.

[3] Sul Menghi, oltre a un accenno di L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. VI, New York 1941, p. 556, si può vedere l'insipido saggio di M. PETROCCHI, *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1957, pp. 13-27.

esortato il mio popolo a non gli credere perché è un forfante»[4].

Questa deposizione, accompagnata da varie testimonianze di contadini abitanti a Tissano e nei paesi vicini, i quali confermano che Michele Soppe è considerato da tutti uno «stregone» (non voglio male a Michele, dice uno di loro, ma «alle cative sue operationi mentre fa queste stregarie con pericolo di tutti noi, come nella villa tutti ne sono disgustati»), inducono il Sant'Uffizio a interrompere questa pioggia di denunce e di lamentele che dura ormai da anni. Il 21 maggio 1649 (come si vede, neanche in questa circostanza l'Inquisizione ha smentito la sua tradizionale lentezza in simili materie) Michele Soppe viene arrestato e posto in carcere, dove viene mantenuto a spese del Sant'Uffizio «propter ipsius paupertatem». Intanto gli interrogatori sul suo conto proseguono, illuminando con nettezza sempre maggiore la sua figura e la sua attività. Tra gli altri, un contadino di Tissano che gli era amico racconta: «Quando noi venivamo ad Udine con li carri del sale diretti in Poscolle all'Officio del Sale, il detto Michele ci lassava lí, e subito girava per Udine, per quanto lui ci rifferiva, per andar a guadagnar de danari: e quando diceva nel ritorno che faceva con noi a casa d'haver guadagnato due lire, quando una, quando quattro e quando tre, o piú o meno, e tutto diceva haverlo havuto per la virtú della sua lingua; questo poi non so come se lo guadagnasse, vedevo bene li danari che mostrava, altro non so»[5].

Pochi giorni dopo il suo arresto Michele fa una serie di confidenze in materia di stregoneria al capitano delle carceri perché le riferisca all'inquisitore; il 2 giugno, infine, chiede di comparire dinanzi all'inquisitore stesso. Ma il giorno seguente è giorno di mercato a Udine, e fra' Giulio Missini, verosimilmente per evitare uno scoppio di indignazione popolare nei confronti del benandante durante il viaggio dalle carceri al tribunale del Sant'Uffizio («ut evitaret tumultus et pericula possibilia ratione dictarum nundinarum si dictus Michael conduceretur ex Castro Uti-

[4] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., c. 17*v*.
[5] *Ibid.*, cc. 10*r*, 29*v*.

nensi in aedes Sancti Officii») ordina che il trasporto avvenga alla chetichella[6]. È un particolare che dice molto sui lineamenti che è venuta a poco a poco assumendo la figura del benandante nella mentalità popolare.

7. Dopo un brevissimo preambolo, in cui dichiara di supporre di essere stato arrestato sotto l'accusa (falsa) di aver stregato e ucciso il bambino del suo attuale padrone, Michele Soppe traccia, spontaneamente e senza alcuna esitazione, un ampio quadro dell'attività delle streghe:

«... Le streghe si trovano per tutto il mondo, le quali fanno le stregarie, e mangiano le creature... Vanno in qua et in là in tutte le case che lor vogliono senza esser vedute da nessuno, e fanno le stregarie, con le quali fanno consumare le creature a poco a poco, et alfin le fanno morire... Sono assai le streghe nel Frioli, che sono piú di cento, ma io non posso nominarle perché non so il nome, è ben vero che le vedo tutte il giovedí a notte nella congregatione delle streghe... alla quale congregatione vado ancor io con gl'altri huomini benandanti come sono io, et andiamo nel prato tondo nei paludi verso Malizana, dove si trova con le streghe e stregoni il demonio in forma d'un musso, cioè d'un asino con le corna, ma senza croci su le spalle come hanno i mussi. Nella congregatione si balla e si mangia, cioè pare che si balli e che si mangi; le streghe nella congregatione vanno tutte... a basciare il culo al diavolo, e doppo il diavolo gli dà autorità di far del male, cioè di far le malie, di far consumar le creature, di far venir le tempeste, e secondo l'autorità che gli dà il demonio di far del male, cosí bisogna che lo faccino, altrimenti nell'altra congregatione rendono conto al diavolo di quel male che hanno fatto, e se hanno mancato di far male, il diavolo gli dà delle battiture con le scorie, che sono legni con le sferze». E, dopo un'esitazione, aggiunge gravemente: «Come io haverò detta la verità, voi subito mi farete dar la morte». Fra' Giulio Missini lo esorta a dir la verità, per sgravarsi la coscienza e non incorrere nell'ira divina: ma il be-

[6] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., c. 33*r*.

nandante lo interrompe: «Padre, sí, dirò la verità, ma non intendo il vostro parlare, che non parlate forlano...» [1].

Bisogna dunque che il Missini (che è nativo di Orvieto), «ut satisfaceret dicto constituto rustico et loquenti in lingua materna», trovi seduta stante «interpretem aliquem foroiuliensem religiosum bonę famę bonęque conditionis», nella persona di un professo dell'ordine dei minori. Dunque alle barriere sociali, culturali, mentali che si frapponevano tra gli inquisitori e i benandanti poteva aggiungersi, come in questo caso, una barriera linguistica. Di ciò bisogna tener conto nel valutare l'azione pastorale di inquisitori e predicatori, provenienti il piú delle volte da regioni lontane, nei confronti di un gregge di fedeli composto in gran parte da contadini incapaci, come il Soppe, di intendere, ancora a metà del '600, una lingua che non fosse la «lingua materna», cioè il friulano [2].

Il discorso di Michele Soppe delinea, come si è visto, un'immagine del sabba diabolico, in cui sono incrostati, come fossili, elementi risalenti a credenze tardivamente confluite nel sabba: cosí, «il demonio in forma d'un musso, cioè d'un asino..., ma senza croci su le spalle come hanno i mussi», richiama l'affermazione di una seguace confessa della società di Diana, processata a Milano alla fine del '300: «de omni spetie animalium, preter quam assini quia portant crucem, vadunt ad ipsam sotietatem...» [3]. Ma che funzione hanno in questo quadro i benandanti? La loro assimilazione con gli stregoni è dunque compiuta?

In realtà il complesso di credenze gravitante attorno ai benandanti era troppo profondamente radicato nella mentalità popolare per dissolversi nel giro di pochi anni. Come Maria Panzona, come Giovanni Sion, anche Michele Soppe tenta, pur senza averne coscienza, di salvare la sua autonomia di benandante dall'attività diabolica delle streghe: al sabba, egli dice, esse si recano dal diavolo «ad una ad una a basciargli il culo; ma non i stregoni, i quali van-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 33*v* - 34*r*.

[2] Cfr. anche piú avanti, p. 183.

[3] ASCM, Sentenze del podestà, vol. II, Cimeli n. 147, c. 51*r*; cfr. anche G. BONOMO, *Caccia...* cit., pp. 102-4.

no con le streghe, anche non ci vanno i benandanti, i quali vanno separati dalle streghe». Ma come si giustifica la capacità dei benandanti – l'unica ormai a individuarli con qualche nettezza – di guarire gli stregati? Michele cerca confusamente di darne una spiegazione: «... Le streghe e stregoni possono fare e disfare le malie, se vogliono, et i benandanti ancor loro se possono riparare i stregamenti, riparano, se non, bisogna che habbino patienza. I benandanti quando vogliono riparare trovano la strega che ha fatta la malia, la pregano che la disfaccia e loro la disfanno»; cosí ha fatto anche lui molte volte. E, proseguendo in questo tentativo di differenziare i benandanti dagli stregoni, reinterpretando le vecchie credenze: «Di piú, le streghe si conoscono fra di loro e sono conosciute dai benandanti perché hanno un segno sotto il naso, cioè una croce, il qual segno non è veduto dall'altri. Di piú, le streghe e stregoni adorano nel ballo il demonio, ma i benandanti non l'adorano» [4]. Come si vede, l'antica contrapposizione tra stregoni e benandanti, difensori della fede del diavolo gli uni, difensori della fede di Cristo gli altri, opera ancora debolmente, anche se all'insaputa degli stessi benandanti.

Dopo un minuto racconto delle guarigioni compiute disfando le malie gettate da streghe a lui ben note, perché viste alla «congregatione», Michele, per l'ora ormai tarda, viene rimandato in prigione.

8. Finora abbiamo cercato di delineare il lento, progressivo sviluppo tendente a far combaciare i lineamenti dei benandanti con quelli degli stregoni, prescindendo dall'evoluzione della stregoneria stessa, o meglio – giacché di un'evoluzione della stregoneria successiva allo stadio cristallizzato e istituzionalizzato del sabba non si può parlare – dal generale atteggiamento verso di essa. Tra la fine del '500 e la metà del '600 quest'ultimo mutò profondamente. Una posizione come quella del Wier non fu piú isolata; protestanti come il Godelmann, cattolici come il Von Spee fecero a gara nel combattere la credenza nella

[4] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., c. 35r.

realtà del sabba e dei voli delle streghe. Il progresso della medicina indusse sempre piú spesso a vedere nelle streghe e negli indemoniati nient'altro che donnicciuole vittime di allucinazioni e individui melanconici [1]. Certo, il vecchio atteggiamento verso la stregoneria non scomparve d'un tratto: al contrario, in quasi tutta l'Europa (e in particolar modo in Germania) i primi decenni del '600 videro divampare piú che mai le persecuzioni contro le streghe – persecuzioni che non di rado per la loro stessa sfrenatezza finivano con l'ingrossare le file degli scettici e dar nuova esca alle polemiche. In ogni caso, anche senza considerare gli abitanti delle campagne, che rimasero a lungo completamente estranei a questo diverso atteggiamento, le resistenze dei rappresentanti della vecchia mentalità furono tenaci. Un esempio ci è offerto dalla deposizione del domenicano Pio Porta, esorcista e priore del convento di San Pietro Martire di Udine. L'inquisitore fra' Giulio Missini il 4 giugno lo fa chiamare per avere da lui un giudizio sul carattere diabolico o meno della malattia di Giacomo Biat, il giovane che Michele Soppe si era rifiutato di curare. Il frate approfitta della domanda fattagli per lanciarsi in una violenta e patetica requisitoria contro l'andazzo dei tempi:

«Sono tali e tanti, – dice, – le occupationi che mi occorrono alla giornata in questo particolar di streghe e stregoni, che in realtà non mi sovengono i particolari raccontati a me come esorcista deputato dall'illustrissimo e reverendissimo monsignor patriarcha per bisogno de poveri

[1] Cfr. S. R. BURSTEIN, *Demonology and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in «Folk-Lore», vol. 67, marzo 1956, pp. 16-33. Naturalmente, la persecuzione aveva suscitato fin dall'inizio opposizioni piú o meno sporadiche. Ma nella seconda metà del '500 in talune zone lo scetticismo verso i processi di stregoneria doveva essere abbastanza diffuso, a giudicare dall'abiura pronunciata il 18 marzo 1581 da un abitante di Challant: «... abiuro, renego e detesto l'errore et heresia, o sia piú presto infideltà, la quale falsamente et con bugia tiene et crede non esservi alcuna heregia, stregha, malefica et mascha sopra la terra, et dice et aferma che niuno debba credere esser heregie, streghe et malefiche, puoter far nocumento alcuno alle creature tanto rationali quanto irrationali, con l'agiuto del diavolo: la qual infideltà espressamente milita contra la determinatione della Santa Madre Chiesa Romana et de i santi dottori, anzi contra l'istesse leggi imperiali, quali voleno che tali delinquenti siano abbrugiati» (TCLD, ms. 1226, s. II, vol. 3°, c. 454*r*). Il processo si era tenuto alla presenza di fra' Daniele de Bonifacio o. p., vicario del noto Cipriano Uberti, inquisitore di Vercelli, Ivrea e Aosta.

malefitiati in questa città e dioecese: quali sono in tanto numero che non due esorcisti, ma 21 non sarebbero sofficienti a supplire al bisogno». Egli stesso, infatti, è occupato dagli obblighi del priorato, mentre l'altro esorcista, il piovano di San Giacomo, vecchio e carico di impegni, difficilmente può «supplire ai bisogni de tanti miseri malefitiati che si trovano in questo paese». Ma queste non sono le uniche, né le maggiori cagioni di angustia per il Porta. «E per dire il vero con ogni sincerità et riverenza, – egli soggiunge, – resto non poco ammirato che non si proveda a tali eccessi, con danno notabilissimo di questa patria; e perché forsi non si porge rimedio stante che da molti non viene creduto questo male, io, benché mi conosca insufficientissimo piú di qualsivoglia altro che faccia questa professione, confidato nell'aiuto di Dio mi essibisco di far molte prove alla presenza de signori medici e di qualsivoglia altro sogetto che bramasse esser presente, e far toccar con mani che non legierezza di donne né capriccio de fratti, ma infermità reali, cagionate da sole stregarie, reducono molte creature a consumar se stesse in letto con longhissime infermità irreparabili, e molti ancora per via pure di stregarie sono occupati et ossessi dal Demonio. E tutto questo m'essibisco sempre, replico, far conoscere da qualsivoglia persona catolica...» [2].

Solo dopo questo lungo preambolo l'esorcista risponde a quanto gli è stato chiesto. Egli afferma che il giovane Biat è stregato, e l'autore della fattura dev'essere il benandante attualmente prigioniero del Sant'Uffizio, cioè Michele.

Tutti questi testimoni ci hanno dipinto Michele come uno stregone insolente e spietato. Il suo ultimo padrone, invece, Domenico Tobia, interrogato il 16 giugno 1649, dichiara di considerare Michele «giovane honorato, da bene e devoto». È vero, soggiunge il Tobia, dicono che sia benandante (che «in nostra lingua forlana vuol dire quello che va fuori la notte con le streghe»): ma «io non lo tengo per tale... Non lo conosco per huomo atto a medicar niente, anzi per sciocco e per un boffone... Lo tengo per

[2] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 37*r* - *v*.

huomo goffo, et a quelli che lo chiamavano per guarir l'infermi gli dicevo come non l'havevo in concetto che sappesse far queste cose, e che non se gli doveva credere, benché tutti dicessero che era benandante». E qui delinea un ritratto di quell'uomo pio e timorato che è Michele Soppe: «quando non era fuori al pascolo e stava in casa in tempo di inverno o di pioggia o simili, egli andava sempre alla messa; si faceva il segno della croce quando sonava l'Ave Maria, diceva l'Ave Maria segnandosi prima e facendo restar i bovi dal lavoro per quel tempo, benediceva il pane e ringratiava Iddio doppo mangiare; quando usciva per andar alla messa haveva la corona in mano, in chiesa stava savio con devottione dicendo la corona, e cosí faceva tutte quelle cose che fanno i boni christiani...» [3].

9. Ma la deposizione del Tobia rimane l'unica favorevole a Michele. È un vero coro contro di lui: chi dice che «poteva far del male assai, e miracoli, e che poteva far tempestare quando voleva, benché fosse il sole chiaro e buon tempo»; chi l'ha inteso vantarsi di poter «fare dispiacere a chi voleva per arte diabolica, e con le malie farli ammalare, consumare e farli morire», non potendo «esser liberate da nessun sacerdote se lui non vole» [1]. Altri sottolineano la durezza mostrata dal Soppe nel rifiutarsi di guarire il figlio del Biat: alle donne che lo imploravano dicendogli «guai all'anima tua», egli aveva risposto: «Diavolo, io non tengo conto dell'anima», e alla madre dell'infermo aveva detto brutalmente: «Mentre non puoi darmi quattro ducati perché io guarisca il tuo figliolo, va pure a comprare quattro tavole da fargli una cassa a seppellirlo» [2]. Ormai la metamorfosi dei benandanti in stregoni è quasi compiuta: essi non si atteggiano piú a difensori dei bambini e dei raccolti, ma si preoccupano esclusivamente di mettere a frutto il loro duplice potere, di fare e disfare malie. Alcuni forestieri si erano recati da

[3] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 39*r* - 40*r*.

[1] *Ibid.*, cc. 41*r* - 42*r*.
[2] *Ibid.*, cc. 44*r*, 52*v*.

Michele per chiedergli di andare in un altro paese a curare certi stregati, ma inutilmente. «Cospettaccio di Dio, – aveva esclamato quando se n'erano andati delusi, – chi me ne fa una a me non me ne fa altre. Questi forastieri vogliono ch'io vada a guarire certi stregati nella lor villa ma io non ci voglio andare, perché a questo istesso ho guarito una creatura da stregamenti e non mi ha pagato; non ci voglio andar piú, anzi mi basta l'animo di far ritornare nel medesimo stato de stregamenti quella medesima creatura ch'ho guarita». Riassumendo efficacemente l'opinione generale nei confronti di Michele, una contadina di Tissano dichiara che «tutti dicono che sia stregone e piú che stregone, perché non solo puol far le malie, ma anco disfarle» [3].

10. Il primo interrogatorio di Michele Soppe aveva lasciato alcuni punti oscuri, residui della contraddizione esistente tra la credenza nei benandanti e la stregoneria. Non è chiaro, soprattutto, come i benandanti, attraverso la semplice partecipazione al sabba, abbiano il potere, certo di origine diabolica, di guarire gli stregati. Nell'interrogatorio del 24 luglio l'inquisitore cerca nuovamente di risolvere questa residua contraddizione. Michele ripropone la spiegazione già avanzata precedentemente: «Andavo a trovar la strega ch'haveva fatta la malia a quella creatura, la pregavo che la disfacesse, e lei per amor mio la disfaceva, e disfatta la malia la creatura guariva». L'inquisitore manifesta la sua incredulità. «Padre sí, – insiste Michele, – tutte le streghe per amor mio disfacevono le malie per quelle persone che volevo io che fossero guarite, e nessuna strega mai m'ha contradetto». Ma come, perché, incalza il frate, le streghe gli obbedivano? A questo punto Michele scoppia a piangere, e disperatamente ripete all'implacabile inquisitore il succo delle sue credenze: «Sto cosí ligato... Io son beneandante, e tutti i beneandanti impetrano dalle streghe che guastino le malie per quelli che vogliono loro. Le streghe quando sono al ballo

[3] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. *52v* - *53r*, *49v*.

delle streghe adorano il diavolo ma i beneandanti adorano Dio. Le streghe et i beneandanti vanno al ballo con il diavolo, però le streghe sole fanno le malie, non i beneandanti; i beneandanti se possono impetrare dalle streghe che guastino le malie, bene, se non, bisogna che habbino patienza. Le streghe basciano il culo al diavolo nel ballo, e parlano assai col diavolo, ma i benandanti non basciano il culo al diavolo e gli parlano poco». Michele non sa altro. Le contraddizioni del suo discorso – subito puntualmente rilevate dall'inquisitore – vanno in realtà molto al di là della sua persona, per caratterizzare tutto il faticoso passaggio dal mito dei benandanti alla stregoneria. Che cosa devono pensare i benandanti? come devono interpretare gli elementi contraddittori dei loro convegni notturni? sono seguaci del diavolo, giacché si recano in sogno al sabba, oppure uomini benefici, intenti solo a disfare le malie gettate da streghe e stregoni? Nelle sue risposte, sollecitate dall'insistente interrogatorio dell'inquisitore, Michele Soppe cerca a tentoni di rispondere a queste domande: cos'è un benandante? come si diventa benandanti? in che modo i benandanti guariscono gli stregati?

«Le streghe, subito ch'hanno fatto una malia e che la creatura si comincia a consumare, subito me lo dicono...» Dove glielo dicono? perché glielo dicono? scatta l'inquisitore. «Il diavolo vole che tutte le streghe dichino a me et a tutti i benandanti tutte le malie che fanno», tenta di replicare Michele. Ma perché il diavolo vuole questo? «Io non so altra causa, solo perché cosí deve piacere al diavolo», è l'impacciata risposta di Michele. L'interrogatorio si disperde in schermaglie di minor conto.

La sera, il frate ripropone implacabilmente la sua domanda: sa sciogliere le malie? Testardamente Michele infila (con una leggera variazione) la strada che ha già percorso, pur sapendo ch'è senza uscita: «Io non so disfar le malie, né l'ho disfatte mai, e se ho guariti i stregati l'istesse streghe ch'havevano fatte le malie l'hanno disfatte per amor mio». Ma perché le streghe gli obbediscono? Michele ha un'illuminazione: «Mi obediscono le streghe perché hanno paura che io non le scopra, e conosciute per tale la giustitia non le facci brugiare». Ma il frate gli sbar-

ra fulmineamente la strada: è forse lecito ai buoni cristiani «conversare cum lamiis presertim in conventu, et obediri a lamiis?» (dunque i benandanti non sono buoni cristiani). Ora dalla memoria di Michele Soppe emerge una giustificazione piú antica: «Io son nato sotto questo pianeto, e bisogna che io vada con le streghe, non posso far di meno». Di che pianeta si tratta? chiede l'inquisitore. E Michele: «Non lo so che cosa sia questo pianeto, però mia madre mi diceva ch'io ero nato con la camisciutta». Neanche Michele ricorda bene; soprattutto sono ricordi meccanici, che non si ricollegano a niente di vivo. E il frate taglia corto: queste cose non c'entrano («non faciunt ad rem») e in nessun modo possono costringere la volontà dell'uomo.

Improvvisamente fra' Giulio chiede al benandante se pensa che quelli che in vita «habent conversationem cum lamiis et cum demone» possano sperare nella salvezza della loro anima. «Io penzo, – dice Michele, – che questi tali se non fanno penitenza e non si confessano non possino andar in paradiso, ma bisogna che vadino all'inferno». Ma lui, Michele, obietta il frate, è per l'appunto in questa condizione: non si è liberato nella confessione dei suoi errori, non ha fatto penitenza; che cosa crede che lo attenda? Replica il benandante: «Io penzo che Dio haverà misericordia di me, perché ha patito su la croce per tutti quanti». Ma Dio dà ciò che si meritano a buoni e cattivi: spera dunque di salvarsi vivendo in familiarità con il demonio? «Signor no», risponde, smarrito, Michele.

A questo punto il frate vibra il colpo decisivo: ma per Michele è quasi una luce, una via di uscita dal labirinto in cui ha vagato per tanto tempo. Ha stretto forse un patto con il demonio? chiede fra' Giulio. Tutto per lui è chiaro da tempo; ma ora è diventato chiaro anche per Michele. «Padre sí, io ho fatto patto con il diavolo e gl'ho promesso l'anima mia». Dove, come, quando, chi erano i testimoni? scatta il giudice. E Michele come liberato:

«Il luogo è stato in campagna verso Malisana nel ballo e nella conversatione delle streghe, in quel prato dove si ragunano, circa dui anni doppo ch'io cominciai andar al ballo, alla presenza di tutte le streghe e dei stregoni che

erono ivi ragunati. Il modo fu questo: il diavolo mi domandò se io gli volevo donare l'anima mia, che in contracambio mi haverebbe fatte tutte quelle gratie che io havessi volute; et alla richiesta del diavolo io risposi che gli donavo l'anima mia, come in effetto per la mia volontà gle la promisi... Io non solo quella volta... ma ancora un'altra volta nel medesimo luogo, alla presenza di tutte le streghe e stregoni, un mese doppo la prima ratificai al diavolo la promessa che gl'havevo fatta dell'anima mia, e di nuovo gle la promise. Di piú, richiesto dal diavolo io due volte ho rinegato Giesú Christo e la sua santa fede; ogni volta che sono andato al ballo delle streghe ho basciato il culo al diavolo come facevano tutte le streghe e gl'altri stregoni, e fatte tutte l'altre cose che facevano l'altri. Di piú ho adorato il diavolo tutte quelle volte che l'adoravano gl'altri, cioè nel ballo un giovedí sí et un no, o veramente per dui sí e dui no. Tutti quanti c'inginocchiavamo verso il diavolo in forma d'asino, il quale ci voltava il culo, e noi adoravamo il culo e la coda del diavolo, e durava l'adoratione con le mani gionti un quarto d'ora incirca. Di piú, quando il demonio mi fece rinegare Giesú Christo e la sua Fede mi fece anco calpestare una croce nel medesimo ballo alla presenza di tutte [le streghe] e tutti i stregoni, conforme fecero ancor loro; e la croce era grande un palmo, senza crocifisso, di legno chiamato paugna, del qual legno si fanno le croci il giorno dell'Ascenza, si portono in processione e poi si mettono nei campi contro le tempeste...»[1].

Con questa confessione le contraddizioni precedentemente rilevate sono risolte: i poteri dei benandanti sono di origine diabolica, e i benandanti non sono altro che stregoni. Dai combattimenti degli antichi benandanti in difesa della fede di Cristo si è giunti all'apostasia di quella stessa fede confessata dal benandante Michele Soppe. Ma nella croce calpestata è rinnegato simbolicamente anche

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 64*r* - 65*v*. Il problema degli interrogatori suggestivi fu sottolineato, credo per la prima volta, con particolare lucidità e con l'appoggio di una documentazione molto interessante, dal SOLDAN, *Geschichte der Hexenprozesse*, nuova edizione a cura di H. Heppe, I, Stuttgart 1880, pp. 384-93.

l'antico mito, giacché essa è fatta di rami di viburno («paugna») per imitare le croci che durante le processioni delle Rogazioni venivano piantate nei campi per allontanare le tempeste [2] – emblema di fertilità di cui in passato si erano appropriati i benandanti come il Gasparutto, per servirsene come arma nelle battaglie combattute in sogno contro le streghe.

11. Senza neppur bisogno di ulteriori sollecitazioni da parte di fra' Giulio, Michele Soppe dopo aver confessato la sua apostasia dichiara di aver ucciso ben tre bambini, tra cui un suo nipote, per ordine del diavolo. Con macabra minuzia descrive i suoi delitti: si recava nelle case in forma di gatto «per virtú del diavolo», si accostava ai bambini e succhiava loro il sangue. «Presi in bocca le dita delle mano del detto putto mio nipote, con i denti gl'aprii la sommità delle dita, e di lí gli succhiai il sangue ch'aveva nelle veni e lo sputai fuori uscendo di casa, acciò non si riconoscesse; e di piú gl'aprii le vene dalla parte del cuore sotto il braccio sinistro, e gli succhiai il sangue per arte diabolica...» Poi confessa che anche le guarigioni da lui compiute sono avvenute grazie all'intervento diretto del diavolo: «Alcuni stregati, – egli afferma, – gl'ho guariti con fargli guastar la malia dalle streghe che gle l'havevano fatta; ma per lo piú quelli che sono stati guariti da me ho fatto nel modo ch'ho detto, ho chiamato il diavolo, il quale ogni volta che io lo chiamo subito viene, benché molte volte non sia venuto. Basta, il diavolo viene per lo piú, ed io qualche volta gl'ho commandato, et qualche volta l'ho pregato che faccia quello che voglio io, et il diavolo sempre m'ha obedito, ha fatto tutto quello che ho volsuto io, e cosí al mio detto il diavolo ha guastate le malie a quelle creature che io volevo che guarissero, e sono guarite». Ma ancora una volta le vecchie credenze emergono d'improvviso, anche se divenute ormai inintelligibili: «Io chiamavo Satanasso, – dice Michele, – tenendo un ramo di finocchio per lo piú, et anco qualche volta sen-

[2] Cfr. sopra, pp. 37-38.

za il ramo di finocchio...» [1]. Cosí il simbolo della fertilità che i benandanti avevano impresso sulle loro bandiere è diventato un tramite tra i benandanti stessi e il demonio.

12. Gli interrogatori di Michele Soppe si trascinano per tutta l'estate senza grandi novità; finalmente il 18 ottobre 1649 l'inquisitore assegna all'imputato un avvocato d'ufficio (Michele è troppo povero per pagare un avvocato proprio), che il 12 novembre stende una supplica, implorando per il benandante, reo confesso, una condanna che non sia alla pena capitale. Il 4 dicembre una copia del processo perviene a Roma, alla Congregazione del Sant'Uffizio. Tutto dunque è pronto per la sentenza. Ma da Roma arriva, inaspettatamente, l'ingiunzione di riprendere le indagini. «Reverendo padre, – scriveva infatti il cardinale Francesco Barberini all'inquisitore di Aquileia l'11 dicembre 1649, – sono gravissimi i delitti di Michele Soppe, ma non si può venire contra di lui alla maggior condanna se non si provano i corpi dei delitti degli infanticidii ch'egli ha confessati». Pertanto ordinava all'inquisitore di aspettare ulteriori istruzioni da Roma. Esse non tardarono. Pochi giorni dopo (18 dicembre) lo stesso cardinale Barberini specificava i motivi dell'insoddisfazione della Congregazione per il modo in cui era stato condotto il processo contro il Soppe: «Dovrà dunque Vostra Reverentia far esquisite diligenze giuditiali per provarli [i delitti d'infanticidio] con esaminar medici, i quali hanno curato i fanciulli mentre erano infermi, e diligentemente interrogarli della qualità dell'infirmità, e se per arte della medicina hanno potuto conoscere che l'infirmità fusse o potesse essere naturale con interrogarli ancora di tutta la serie del male et accidenti, dal principio sin alla fine dell'infirmità, et ridurre tutti gli essami per disteso in processo, ad effetto che se talvolta i medici per imperitia havessero giudicato che la morte fosse seguita non da morbo naturale, ma da maleficio, altri medici piú periti havuta notitia di

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 66*v*, 70*r*-*v*.

tutti gli accidenti della medesima infermità, ancor che non habbino visitato gl'infermi possano conoscere se tal infirmità è proceduta da morbo naturale o sopranaturale»[1].

Questi criteri – cosí limpidi, e insieme cosí lontani da quelli che avevano guidato fra' Giulio Missini nel corso del processo contro il Soppe – ispiravano già da qualche tempo l'atteggiamento dell'Inquisizione Romana nei confronti dei processi di stregoneria. La lettera or ora citata del cardinale Barberini non è, infatti, altro che una traduzione letterale (dalle parole: «Dovrà dunque... far esquisite diligenze...») di un passo della celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum maleficiorum et sortilegiorum*. Questo breve scritto, composto verso il 1620, ebbe una larga circolazione manoscritta prima di venir pubblicato nel 1655 dal teologo cremonese Cesare Carena[2]. Anche prima di questa data esso ispirava le direttive emanate in questa materia da Roma agli inquisitori, come testimonia la lettera del cardinale Barberini a fra' Giulio Missini[3]. Si può supporre (anche se non abbiamo nessun documento che lo certifichi) che nel processo precedentemente esaminato contro il benandante Giovan-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Epistolę Sac. Cong. S. Officii ab anno 1647 incl. usque ad 1659 incl.», cc. 72*r-v*.

[2] Sull'*Instructio* cfr. N. PAULUS, *Hexenwahn und Hexenprozess vornehmlich im 16. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1910, pp. 273-75. Piú recentemente G. BONOMO (*Caccia*... cit., pp. 294-98) ne ha sottolineato giustamente l'importanza, sulle orme del Tartarotti, e ha fornito sommarie notizie sulle vicende della sua diffusione. L'*Instructio* fu inserita, in traduzione italiana e con alcuni tagli e modifiche, da E. Masini in appendice all'ed. del 1639 del suo *Sacro Arsenale* e, in forma integrale e nel testo originale, da C. Carena in appendice all'ed. del 1655 del *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis*, pp. 536-52 (cfr. anche le edizioni posteriori del *Sacro Arsenale* e del *Tractatus* del Carena). Il Carena, che dichiarava di aver trovato «in nostris Inquisitionibus Italiae per Reverendissimorum Inquisitorum manus circumferri Scripturam quandam brevem huiusce argumenti» (p. 536) intitolò l'*Instructio, Tractatus de strigibus*. (Per la sua circolazione manoscritta cfr. Bibl. Apost. Vaticana, Vat. lat. 8193, ff. 730*r* - 749*v*; un'eco parziale in Bibl. Vallicelliana, ms. G. 62, cc. 462*v* sgg., «Prattica per procedere nelle cause del Sant'Offizio», cap. 8°, «De i sortilegi»). Pubblicata a parte col suo vero titolo nel 1657 (cfr. A. PANIZZA, *I processi contro le streghe*... cit., in «Archivio Trentino», VII [1888], p. 84; un esemplare di questa rara stampa si trova presso la biblioteca della Cornell University, Ithaca, New York) fu tradotta nel 1661 in tedesco (questa traduzione, inedita, è stata pubblicata da A. DETTLING, *Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz* cit., pp. 42-54).

[3] Ma cfr. anche G. BONOMO, *Caccia*... cit., pp. 299-300.

ni Sion, la decisione di ricominciare dall'inizio gli interrogatori dei testi, e poi di abbandonare la causa al tribunale secolare, fosse dovuta ad analoghe pressioni esercitate da Roma. Ma si tratta, come si è detto, di una pura ipotesi.

Quale fosse il valore di rottura dell'*Instructio* nei confronti della tradizionale prassi dell'Inquisizione in fatto di processi di stregoneria, salta agli occhi fin dalle prime frasi: «Experientia rerum magistra aperte docet gravissimos quotidie committi errores a diversis Ordinariis, Vicariis, et Inquisitoribus in formandis processibus contra Striges, sive Lamias, Maleficas in notabile praeiudicium, tam Iustitiae, quam huiusmodi mulierum Inquisitarum, ita ut in Sac. Sanctae Romanae, ac Universalis Inquisition. adversus haereticam pravitatem Generali Congregatione longo tempore observatum est, vix unquam repertum fuisse aliquem processum similem, recte, ac Iuridice formatum...» Scritta nell'ambiente della Congregazione Romana del Sant'Uffizio, l'*Instructio* riecheggiava, oltre alle recenti polemiche di provenienza tanto cattolica che protestante, il piú che blando atteggiamento adottato nelle cause di stregoneria dall'Inquisizione spagnola [4]. Senza discutere su un piano generale la possibilità o meno della stregoneria nelle sue varie forme – com'era del resto ovvio, dato il suo carattere di pratica avvertenza – lo scritto, col raccomandare estrema cautela ai giudici in questo tipo di cause, esercitò in Italia un'influenza notevolissima. Fu soprattutto in seguito all'azione moderatrice esercitata da Roma che le condanne per stregoneria scomparvero quasi completamente dalla penisola italiana nel corso della seconda metà del '600: cosicché verso la fine del secolo il francescano Sinistrari d'Ameno poteva scrivere che in Italia, al contrario di quanto avveniva oltre le Alpi «rarissime traduntur hujusmodi Malefici ab Inquisitoribus Curiae saeculari» [5].

Il 12 marzo 1650 il cardinal Barberini riprendeva la

[4] Cfr. H. CH. LEA, *A History of the Inquisition of Spain* cit., t. IV, pp. 206-41.

[5] L. M. SINISTRARI D'AMENO, *De la demonialité et des animaux incubes et succubes...*, publié d'après le Manuscrit original découvert à Londres en 1872 et traduit du Latin par I. Liseux, 2ª ed., Paris 1876, p. 258.

penna per scrivere all'inquisitore di Aquileia. Il processo contro Michele Soppe era stato esaminato nuovamente alla presenza dei cardinali membri della Congregazione del Sant'Uffizio e dello stesso papa Innocenzo X. La conclusione era stata unanime, e il Barberini la sottolineava con durezza: «è paruto molto diffectoso, percioché quasi niuna cosa da lui confessata s'è in esso verificata» [6]. Esortava dunque ancora una volta a interrogare medici, familiari dei bambini che il Soppe asseriva di aver ucciso, individui da lui curati, per accertare la veridicità dei fatti emersi dal processo. Ma già dal 4 marzo fra' Giulio Missini aveva ripreso, dopo la lunga interruzione, gli interrogatori dei testimoni, conformandosi alle direttive prescrittegli da Roma.

Vengono dapprima interrogati sul conto di Giacomo Biat, il giovane che Michele Soppe non aveva voluto curare pur asserendo di esserne capace, i due esorcisti attivi nella città di Udine (uno dei quali era quel frate Pio Porta che abbiamo visto perorare la causa della realtà della possessione diabolica contro i medici e gli scettici); il giudizio è concorde: il giovane è vittima di un maleficio. I pareri dei medici sono invece discordi. Il settantenne Pietro Diana, «vir valde eruditus et doctus», dichiara, richiamandosi all'autorità di Galeno e di Avicenna, che il giovane è affetto da «marasmo, sive tabe». Non esclude tuttavia che il male sia dovuto a causa demoniaca: in ciò si rimette agli esorcisti («Haec mihi scribenda fuerunt de huius morbi natura quoad medico licuit. Sed quoniam non desunt qui censeant eundem morbum a recondita causa, nimirum demoniaca, pendere, de hoc aliorum, qui venerandam artem exorcisticam profitentur, esto iudicium»), affermando che il demonio, «Deo permittente», è in grado di provocare simili effetti. L'altro medico interrogato, il trentaseienne Francesco Casciano, «publicus phisicus Utinensis», diagnostica un caso di «emeziatione di tutto il corpo»; all'inquisitore che gli chiede se l'infermità sia dovuta a cause naturali o no, risponde seccamente: «Il medico non contempla che gli accidenti naturali nel corpo

[6] ACAU, S. Uffizio, «Epistolę Sac. Cong. S. Officii...», c. 73*v*.

humano, morbosi o salubri dependenti pur da causa naturale; né conosce alcun male sopranaturale o dependente da causa transnaturam, come né anche io posso conoscere che nel sopradetto figliolo vi sia altro male che naturale e dependente da causa naturale, come ho detto»[7]. L'accento delle due risposte è ben diverso: e l'origine di tanta diversità va cercata verosimilmente nei trentaquattro anni che separano i rispettivi autori.

Ma non seguiremo minutamente le vicende del processo. Dall'esame dei testimoni risulta che i genitori dei bambini che Michele ha affermato di aver ucciso non avevano avuto alcun sospetto di malie ai danni dei loro figli; inoltre, vicino alle paludi di Malizana non esiste alcun prato simile a quello dove secondo Michele si svolgeva il sabba; lo stesso Michele, infine, cade in continue contraddizioni nel rinarrare a distanza di tempo i propri misfatti.

Finalmente, il 12 luglio 1650 gli interrogatori si chiudono. L'inquisitore chiede a Michele Soppe (che è ormai da piú di un anno nelle carceri di Udine) se voglia far ripetere dall'avvocato già altra volta assegnatogli, Giovan Giacomo Pontenuto, l'esame dei testimoni per sua difesa. «Che diffese volete che io faccia, – esclama sconsolatamente Michele, – se io non ho nessuno che habbia fatto per me, né che faccia cosa veruna»[8]. Cosí, due giorni dopo il Pontenuto presentava una supplica al Sant'Uffizio, in cui «Michele de Santa Maria la Longa, confesso benandante» si dichiarava pentito delle «enormità» commesse e implorava dai giudici di essere inviato «in una delle galere della Serenissima Repubblica per huomo da remo, con li ferri alli piedi, sin a ultimi termini di sua vita». Ma questa supplica non fu esaudita. Michele Soppe rimase ancora quattro mesi nelle carceri di Udine, in attesa della sentenza. Si aspettavano evidentemente nuove istruzioni da Roma, che giunsero il 29 ottobre 1650. La causa del Soppe era stata ancora una volta discussa alla presenza del pontefice e dei cardinali membri della Congregazione del Sant'Uffizio: ed ecco le conclusioni comunicate dal

[7] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 89*v* - 90*r*.

[8] Di qui in avanti le carte del processo non sono numerate.

Barberini all'inquisitore aquileiese. «... Si faccia visitare il medesimo Michele da periti per vedere se costui è scemo di mente, almeno intorno alle pretese stregarie. Quando sia giudicato di sana mente, si sottoponga ad una leggiera tortura per iscoprire la sua intentione. Quando egli sostenga, precedendo l'abiura de vehementi si condanni alla carcere ad arbitrio. In tal guisa ella darà fine a cotesta causa»[9]. Ma i giudici udinesi non ebbero il tempo di giungere al verdetto. Lo scioglimento della causa, che agli occhi del Barberini e dei suoi colleghi romani era verosimilmente durata anche troppo, giunse per altra via. In questo periodo le condizioni di Michele Soppe dovevano essere cattive: nel febbraio 1650 si era già lamentato con l'inquisitore perché la retta giornaliera gli era stata ridotta a diciotto soldi. «Non è possibile, – aveva fatto scrivere in quella circostanza, – di poter vivere in questi tempi di carestia con cosí povera provisione»; perciò chiedeva di poter avere, oltre al pane e al vino, «anco qualche puoco di menestra». Forse la sua fine, sopravvenuta in carcere il 20 novembre 1650, fu determinata dai patimenti sofferti durante la prigionia. Due giorni prima di morire aveva fatto testamento, chiedendo che i suoi abiti (un «habitto di pano verdone», una «camisola», delle «calce di tella» e cosí via) fossero distribuiti tra i prigionieri piú poveri, e che con il poco denaro rimastogli fossero celebrate alcune messe.

In fondo il destino dei benandanti fu singolare. Ignorati, o quasi, in quanto benandanti, essi si trasformarono in stregoni troppo tardi per essere perseguitati: il clima mentale era ormai profondamente mutato. Di questa trasformazione – che possiamo seguire passo passo, nel suo procedere quasi ineluttabile, vissuta da individui differenti in differenti modi – fu tuttavia vittima inconsapevole Michele Soppe.

13. A questo punto occorre fare un passo indietro. L'8 gennaio 1647 – due anni prima, cioè, del processo di Michele Soppe – un giovane contadino di Zuiano, Bastiano

[9] ACAU, S. Uffizio, «Epistolę Sac. Cong. S. Officii...», c. 75*v*.

Menos, si era presentato spontaneamente a don Pietro Martire da Verona nella chiesa della Madonna del Soccorso, dichiarando di essere un benandante e di andar fuori da un anno «col spirito alla mostra»[1]. Non sapeva di esser tale, finché Michele di Santa Maria la Longa che abita a Tissano, capitano dei benandanti, non l'ha chiamato. Questo Michele è Michele Soppe. Bastiano è un benandante, per dir cosí, d'antico stampo. A don Pietro Martire che, al solito, gli chiedeva il significato di questa parola «benandante», egli risponde sintomaticamente: «Bisogna che noi teniamo la fede di Dio», aggiungendo di essere «nato sotto quel pianeto per essere nato con la camisa». Conosce le streghe del suo «stato», che è quello di Santa Caterina presso il Cormor, e le nomina. Piú volte egli le ha minacciate di morte, prima «col spirito» e «anco doppo col spirito et col corpo», «et per questo le streghe li disfanno li strigamenti». In questo modo ha risanato molta gente, «et il suo capitano [cioè Michele Soppe] ha guadagnato per aiutare piú di ducati cento, et vien chiamato quasi ogni settimana per aiutare».

Emergono da questa confessione alcune concordanze di carattere *esterno*, reale e non fantastico, con i racconti di Michele Soppe. Il Menos asserisce addirittura di agire come subordinato di Michele, aiutandolo nella sua attività di guaritore. Tuttavia c'è tra i due una profonda differenza: mentre il Menos dichiara di combattere con le streghe e di tener «la fede di Dio», Michele fin dalla prima comparsa di fronte al Sant'Uffizio afferma di partecipare al ballo delle streghe alla presenza del diavolo.

Il 16 febbraio 1647 il Menos veniva convocato dall'inquisitore, tempestivamente avvertito da don Pietro Martire da Verona. Il racconto del giovane questa volta era assai piú diffuso:

«Io sono benandante, e sono andato fuori con gl'altri benandanti chiamato dal capitano de benandanti, chiamato Michel di Santa Maria della Lunga..., e sono andato con lui e con gl'altri benandanti due volte la settimana,

[1] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1647...», proc. n. 983, carte non numerate.

il mercordí notte e giovedí notte sempre per spatio d'un anno continuo in un luogho chiamato il prato di Santa Chaterina verso il Cormor, un miglio e mezzo lontano da Udine, di là dall'acqua, dove si stava per spatio d'una hora, o un'hora e mezza in circa; da una parte stavano i benandanti e dall'altra parte le streghe, le streghe tengono in mano un saborador del forno e noi benandanti havevamo in mano un bastone o di finoccio o di sambuco. Il nostro capitano andava inanzi, e stava un pezzetto con le streghe, non so se parlava o quello facesse con loro; poi tornava da noi, e molte volte s'attaccava combattimento fra i benandanti e le streghe, e qualche volta non; poi ogn'uno ritornava a casa sua». Bastiano afferma di conoscere soltanto due persone nella schiera dei benandanti: Michele che ne è il capitano e Domenico Miol di Basaldella detto Totolo, destinato a succedere nelle funzioni di capitano alla morte di Michele. Invece molte delle streghe con cui combatte gli sono note, e in generale dichiara di saper riconoscere le streghe perché esse hanno, invisibile a tutti tranne che ai benandanti, una crocetta sotto il naso (come si ricorderà, la stessa affermazione viene fatta da Michele Soppe).

A questo punto l'interrogatorio del Menos s'interrompe: il giovane viene lasciato andare, con l'impegno di ripresentarsi all'indomani. Ma trascorrono piú di due anni prima che egli si ripresenti: finalmente il 10 luglio 1649 compare, implorando perdono per aver mancato alla parola data: «piú volte» dice, dopo aver ottenuto un interprete che traduca le sue confessioni «monsignor canonico Mierlo mi ha persuaso che io venissi all'obedienza, e me l'ha detto da parte di Vostra Paternità Reverendissima; ed io mi son sempre maggiormente intimorito e spaventato, ho avuto paura perché sono contadino ignorante». Ora, «per non vivere in questa confusione», ha finalmente deciso di presentarsi al Sant'Uffizio. Conferma il racconto fatto nella precedente deposizione, aggiungendo alcuni particolari sulla cerimonia dell'iniziazione: «il detto Michele una notte mi chiamò per nome, e mi disse: "Bisogna, Bastiano, che tu venghi con me"; ed io, – soggiunge, – che ero giovanotto ignorante, gli dissi di sí; et egli

montò sopra un gallo e fece montar me su un lepre, che questi due animali aspettavano fuori... e montati sopra li detti animali presto per terra come se volassero ci condussero nel prato di Santa Chaterina...» Ma questa volta l'inquisitore non accoglie piú passivamente i racconti del Menos: nel frattempo è iniziato il processo contro il Soppe, ed egli sospetta che anche Bastiano sia una sorta di benandante-stregone. Ecco perché domanda «utrum in conventu viderit crucem, immagines sanctorum, infantes oppressos, vel aliquid aliud». «Io non ho veduto niente», dichiara il Menos; e ugualmente nega di aver commesso nel corso dei raduni notturni qualche azione «in contemptum Dei vel legis divinę». E spiega: «quando andavo al detto prato con le streghe non sapevo che fusse peccato, ma doppo l'ho saputo che era peccato perché me lo diceva la gente». Allora l'inquisitore dopo averlo ammonito «de malo perpetrato et de periculo animę suę cum offensa maxima Dei», decide di usare nei suoi confronti la massima misericordia «propter ruditatem, ignorantiam et timorem»: lo assolve pertanto dalla scomunica imponendogli una serie di penitenze salutari.

Il giorno stesso in cui viene pronunciata questa sentenza (19 luglio 1649) il Menos è chiamato a testimoniare sul conto di Michele Soppe, ormai carcerato da vari mesi. La deposizione non porta elementi nuovi; soltanto, Bastiano dichiara che la prima notte dopo la sua deposizione di fronte al Sant'Uffizio era venuto a chiamarlo, come di consueto, Michele Soppe. Bastiano, ormai convinto del proprio errore, non aveva voluto venire, al che Michele aveva replicato: «Se tu non voi venire non ti chiamarò piú, lascia stare»[2].

Pochi giorni dopo, il 26 luglio, nel corso di un estenuante interrogatorio («son tutto sudato, – dice a un certo punto, – sudo tutto per l'applicatione grande della mente») Michele Soppe rivela i nomi dei benandanti che sono andati con lui al ballo delle streghe. Tra questi egli elenca (senza che vi sia stato alcun suggerimento, neppure implicito, da parte dell'inquisitore) Bastiano Menos e Domeni-

[2] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 58*r-v*.

co Miol di Basaldella, detto Totolo. La concordanza con la confessione del Menos è da questo punto di vista assoluta, e non si può supporre che essa sia frutto di confidenze recenti tra i due benandanti, giacché, come sappiamo, Michele è da tempo in prigione. Bisogna quindi supporre una serie di rapporti precedenti all'arresto.

Michele conferma di aver iniziato Bastiano Menos ai raduni notturni, e racconta: «Questo Bastiano veniva con me a pascione a pascolar l'animali del padrone; fece amicitia con me, ed io gli dissi a pascione se voleva venire con esso me e con le streghe al ballo; lui mi disse di sí, che sarebbe venuto. Io gli lo dissi la seconda volta a pascione parimenti; mi disse che sarebbe venuto, e poi gli soggiunsi: "Verrò a chiamarti la notte, non haver paura che andremo insieme". Cosí feci: il giovedí seguente montai sopra la mia capra et andai a trovare il detto Bastiano nel letto; lo chiamai per nome e gli dissi: "Bastiano, voi venir con me al ballo delle streghe?" E lui disse: "Voglio venire". Io havevo condotto meco un'altra capra, sopra della quale montò il detto Bastiano, e tutti dui in compagnia andassimo al ballo delle streghe nel prato di Santa Catarina di là dal Cormor, per la strada che va da Udine a Codroipo». Fin qui le concordanze tra il racconto del Soppe e quello del Menos sono molte e notevoli: l'apparizione di Michele, le esortazioni all'amico, il viaggio in groppa agli animali (è vero che il Menos non parla di capre ma di un lepre e di un gallo), il luogo del convegno. A questo punto, tuttavia, le due confessioni divergono: Michele, infatti, ha ormai varcato il confine che separava i benandanti dagli stregoni, e le vecchie tradizioni gli sono diventate estranee. Egli dice che il Menos, da lui convinto a recarsi al ballo delle streghe, «adorava il diavolo, basciava il culo al diavolo, e non so se facesse altro, solo il combattimento delle streghe». E all'inquisitore che non capisce che cosa sia questo combattimento, spiega: «combattono le streghe con le canne gargane, che sono cannuccie d'acqua, et i stregoni con rametti di finocchio, ma però si fanno poco male» [3]. Come si vede, Michele Soppe non ri-

[3] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 918 cit., cc. 67*v* - 68*v*.

conosce neppure come benandanti coloro che combattono con le streghe armati di rami di finocchio, e li chiama genericamente «stregoni». È un indizio eloquente della dissoluzione che si è prodotta all'interno del mito.

Il Menos aveva denunziato come benandante, anzi come successore di Michele Soppe nelle funzioni di capitano, Domenico Miol detto Totolo. Anche costui fin dal 1647 era stato piú volte denunciato come benandante, nato vestito, conoscitore di streghe e guaritore di stregati in cambio di un po' di denaro [4]. Ma è solo nell'estate del 1649 che l'inquisitore, visibilmente colpito dalle concordanze e dalle connessioni indicate nelle confessioni di Michele Soppe e di Bastiano Menos (il cui interrogatorio fa trascrivere e inserire negli atti del processo contro il Miol), decide di affrontare decisamente il caso di Domenico Miol. Il 2 agosto, in una apposita congregazione del Sant'Uffizio, si decide all'unanimità, ma dopo una lunga discussione (ora che l'ambiguità che circondava i benandanti si è dissolta, l'atteggiamento degli inquisitori di Aquileia è ben piú solerte e preoccupato) di arrestare il Miol. Questi ammette di aver curato gli stregati con preghiere, non altro, ma nega ostinatamente di aver partecipato ai convegni notturni: il 24 novembre viene perciò dichiarato leggermente sospetto di eresia e apostasia per aver fatto professione di benandante («che in buona lingua, – precisa schifiltosamente la sentenza, – vuol dire compagno de stregoni et de streghe») e condannato a un'abiura solenne; in caso di recidiva, dovrà fare per tre anni il remigante nelle galere della Repubblica. Nonostante le reticenze del Miol, appare chiaro che le denunce reciproche di complicità fatte da questi benandanti, i rapporti che, a loro dire, li legano, non sono affatto campati in aria. Si tratta di rapporti obiettivi, reali, di tipo settario, a quanto sembra, che non escludono, come si è visto dal confronto tra le confessioni di Michele e quelle di Bastiano Menos, che ciascun benandante riviva in modo diverso, verosimilmente nel corso dei misteriosi deliqui, le credenze tradizionali, ormai in via di dissolvimento. Si ripresenta cosí il

[4] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1647...», proc. n. 986.

problema, che sembrava risolto negativamente, della *realtà* di alcuni, almeno, tra i convegni dei benandanti – una realtà che nei racconti dei partecipanti appare certo intrecciata inestricabilmente a particolari puramente fantastici. Ma come provare che in qualche caso tali riunioni si svolsero? Come per l'analogo problema della realtà dei convegni (non tutti, evidentemente) delle streghe, nessuna testimonianza può soddisfarci. In un certo senso, si possono capire i demonologi che, di fronte al numero straordinario di testimoni «oculari», giudicavano perfettamente dimostrata la realtà del sabba. Ma quei testimoni ai nostri occhi non valgono nulla, in quanto si muovevano tutti all'interno di una sfera ben precisa di credenze e di aspettative, che condizionavano inevitabilmente i loro atteggiamenti, addirittura le loro percezioni. Dove trovare una testimonianza che si ponga al di fuori di questa sfera, uno spettatore che guardi questi eventi con occhio limpido, non appannato da pregiudizi?

Una testimonianza di questo genere ci è offerta, forse, da una deposizione fatta dinanzi al Sant'Uffizio di Aquileia da una donna di Gradisca[5]. La data molto tarda – 1668 – non è, come vedremo subito, casuale. Questa donna, Caterina Sochietti, aveva preso in casa «per atto di carità, per vietare qualche pericolo», una sua cognata, una bambina di otto anni di nome Angiola, che le era parsa «troppo licentiosa». Condotta da Udine (dove abitava) a Gradisca, la bambina dopo quattro giorni aveva fatto a una delle serve di casa uno strano racconto. «Voi venire, – aveva detto, – meco a nozze, dove mangiarai del confetto, dove sono delli signori belissimi et signore che balano, et il signor piú grande che sona il violino, che per dolcezza fa indormentare, quale mi disse di volermi donare un bel anello?» La Sochietti, appreso questo discorso, aveva chiamato la bambina chiedendole spiegazioni. E Angiola aveva raccontato che sua madre usava ungerle i polsi, e quindi condurla da «un signore, dove eranno molti altri signori con signore che ballavano, et vi erano

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1662 usque ad 1669 incl. a num. 382 usque ad 462 incl.», proc. n. 456 *bis*.

anco delle giovinete», che lei conosceva. «Quel signore grande, – aveva spiegato, – sona il violino con la sudetta compagnia, dove si mangia, ma si balla maggiormente»: e in questa compagnia lei «stava con un suo fratellino da basso a mangiare delli confetti», mentre la madre «era di sopra col signore grande». Un giorno la bambina aveva incontrato a questi convegni un lavorante di passamani, Valentino Cao, che le aveva detto: «Anca tu sei qua! Dove è tua madre?» E Angiola: «È di sopra che la chiachara con il signore», al che Valentino aveva soggiunto: «Anch'io adesso vado a ritrovarla», e dopo un po' era ritornato con la madre. Un'altra volta (sono sempre racconti di Angiola, riferiti dalla Sochietti all'inquisitore) le era venuto incontro, prendendola per mano, un bel giovane, anch'egli membro della compagnia, che l'aveva condotta «da quel signore grande, quale disse: "Di chi è questa puta?" Rispose il giovane: "È figliola della Pacciotta". Il signore grande disse: "Che voi tu da ella?" Lui rispose: "La voglio per mi morosa, se me la voli concedere". Il signore grande rispose: "La voglio per me"». Allora il giovane l'aveva portata in una camera, e, continua la bambina, «mi baciò et tocò, et era presente mia madre che rideva, et poi uscissimo fori al ballo».

La bambina non dice, come altri suoi coetanei, di essere andata al sabba; non dice che il «signore grande» è il diavolo; eppure gli ingredienti del sabba ci sono tutti. L'unica cosa che manca in questa descrizione spoglia, oggettiva, quasi fotografica nella sua impassibilità, sono per l'appunto gli orpelli, le credenze che adornano usualmente le descrizioni dei convegni delle streghe. Queste credenze stanno morendo, e la bambina visibilmente le ignora: essa si limita a registrare con occhio distaccato un *fatto*, o meglio una serie di gesti slegati, che non sa riconnettere o interpretare [6]. Dissolti i miti e gli abbellimenti fantasti-

[6] La bambina aveva raccontato alla Sochietti che per recarsi ai raduni descritti lei e la madre uscivano «per il camin», e arrivati sul tetto trovavano un «signor» che le portava dal «signore grande»: particolare rituale che mi pare non intacchi l'interpretazione del documento proposta qui. Analogamente, il fatto che Angiola affermasse, quando già si trovava a Gradisca, che la madre era venuta la notte a svegliarla e l'aveva condotta «dal gran signore, che ha ben oservato et è legato molto bene con catene

ci delle streghe scopriamo quasi con delusione una realtà meschina, addirittura banale – un raduno di gente accompagnato da balli e promiscuità sessuali. In qualche caso il sabba dovette essere realmente questo, o meglio anche questo [7]. E per quanto non sia possibile riferire senz'altro, per analogia, tale conclusione ai benandanti, non c'è dubbio che essa renda piú plausibile l'ipotesi che tra questi ultimi si svolgessero raduni di tipo settario, simili o poco diversi da quelli descritti.

14. Abbiamo visto come, in questi decenni, la credenza nella stregoneria diabolica si affermasse finalmente in Friuli, amalgamandosi e sovrapponendosi alle tradizioni preesistenti, in primo luogo a quella dei benandanti. Da questo punto di vista la stregoneria in senso proprio ci è apparsa estranea ai miti popolari fin qui considerati: estranea non solo perché diffusa da inquisitori, predicatori e esorcisti, ma perché ben piú remota dalla mentalità dei contadini friulani di quanto non fossero i benandanti protettori dei raccolti, difensori delle biade, dei vini, nemici delle streghe affatturatrici. Ma sarebbe affrettato concludere da ciò che la stregoneria diabolica fosse, sempre e dovunque, vissuta meccanicamente come un mito imposto dal di fuori, privo di legami con i desideri, i timori, le speranze dei suoi adepti [1]. La giovane strega modenese che, dopo aver dichiarato agli inquisitori (1532) di essersi recata al sabba, orina sulle reliquie di santi avute dopo l'a-

di ferro», sembra semplicemente un sintomo dell'impressione profonda lasciata nella bambina dai convegni a cui aveva assistito.

[7] Per due esempi all'incirca analoghi, all'inizio e alla fine della persecuzione della stregoneria (quando, cioè, il complesso di credenze sul sabba non si era ancora affermato oppure si era già dissolto, lasciando trapelare la realtà, tanto meno pittoresca, dei convegni) cfr. il passo del *Malleus Maleficarum* (pars II, quaestio I, cap. II), citato e interpretato nel senso anzidetto da W. E. PEUCKERT, *Geheimkulte* cit., p. 135, e W. ESCHENRÖDER, *Hexenwahn und Hexenprozess in Frankfurt am Main*, Gelnhausen 1932, pp. 60-61 (si tratta dell'ultimo processo di stregoneria tenutosi a Francoforte; anche l'Eschenröder interpreta la testimonianza in senso «realistico»).

[1] Non ha inteso pienamente questo punto F. Byloff, nel lavoro, per altri versi pregevole, *Hexenglaube und Hexenverfolgung*... cit. (cfr. per es. pp. 11-12).

biura dai frati di san Domenico, e indicando un crocifisso dichiara: «Io non volo credere in colui, ... et volo credere in el mio, che vesti d'orro cum la bacheta d'orro» – il «suo signore» a cui ella «faciva oratione» – testimonia un atteggiamento di religiosità rudimentale ma non perciò meno viva [2]. Importa poco che l'immagine del demonio riccamente vestito sia di origine colta e non popolare. Le ricchezze e i piaceri promessi dal sabba erano una realtà troppo attraente per contadini miserabili: lo sapeva bene quell'altra strega processata dall'Inquisizione modenese nel 1539, Orsolina la Rossa, che al giudice che le chiedeva come mai tanti uomini e tante donne andassero ai convegni diabolici e non riuscissero a desistere da questo vizio, rispondeva «quod hoc est propter delectationem carnalem quam habent cum demone, masculi et femine, et non propter aliud» [3]. Un analogo compenso alle malinconie di una squallida esistenza aveva cercato Sestilia Torsi, appartenente a una delle prime casate di Udine, allorché (com'essa dichiarò nel 1639 all'inquisitore fra' Ludovico da Gualdo), disperata «perché non potevasi maritare» aveva invocato il demonio «per scapricciarsi dishonestamente con lui», invocandolo poi per trent'anni di seguito, «chiamandolo dio e signor mio, potente, grande, felice, e con titoli anco amorosi», e facendosi portare «alle recreationi con le streghe alla campagna fuora, ballando, mangiando e lussuriando con loro» [4]. Ma talvolta i motivi interiori dell'adesione alla stregoneria erano piú complessi, come risulta da un processo friulano di questo periodo.

Il 30 gennaio 1648 si presenta all'inquisitore fra' Giulio Missini una giovane donna, vestita poveramente, Menega figlia di Camillo di Minons. Il frate che l'ha confessata l'ha descritta precedentemente all'inquisitore come strega e ossessa dall'età di sette anni. Ed ecco la sua storia:

«Il mio patregno non mi vol in casa sua, benché mi vo-

[2] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5°, c. 46*r*.
[3] *Ibid.*, c. 93*v*.
[4] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 888, cc. 16*v*, 2*r*. Sul caso della Torsi, confessatasi piú volte recidiva, cfr. anche le lettere inviate a Udine dal cardinale Barberini (ACAU, S. Uffizio, «Epistolę Sac. Cong. S. Officii...», cc. 64*r* - 65*v*).

lesse mia madre, sí che vivo di limosine e vado mendicando. È ben vero che una volta trovai padrone..., ma per il fastidio che mi dava il demonio quel padrone non mi volse tenere, e cossí vado mendicando e non posso lavorar». In passato, Menega ha stretto amicizia con due donne di Faedis, Giacoma e Sabbata – due streghe, ella dice, che l'hanno indotta a darsi al demonio: «donna Giacoma e donna Sabbata mi hanno instrutta et allevata nelle stregarie, mi hanno detto che non obedisca mio padre e mia madre, e che maledica chi mi ha generato e chi mi ha edificato, e che io stia con loro che mi faranno tutto quel bene che sarà possibile, come se fossi io lor figliola, e che maledica la fede di Giesú Christo, e mi hanno minacciato che se non l'havessi maledetta mi haverebbero fatto crepare, che mai haverei conosciuto la maestà di Dio; di piú che io maledica l'acqua creata da Dio e l'istesso Dio che l'ha creata, e il fuoco ho maledetto che non possa mai ardere... Di piú, – confessa la giovane nel corso di uno degli interrogatori, – la detta Sabbata mi fece pigliare una mia sorella, di madre non di padre, la quale mia sorella era piccola di latte, me la fece pigliare, cacciare sotto i piedi et affogare; di piú la detta donna Sabbata veniva in casa mia ogni volta che mia madre andava al bosco, e mi persuadeva che io pizzigassi forte quella creatura, poi con le labra mie mi faceva succhiare le labra di quella creaturina, e poi gli dava da bere una certa cosa nera che si chiama urina del diavolo, et anco mi faceva impire la bocca di quella creatura di cenere per l'odio grande che io gli portavo. Alla fine me la fece ammazzare, ma poi, morta la creatura et tornata a casa la mia madre, io gli confessai la verità, e mia madre per ricoprirmi che mio padregno non mi amasasse misse scusa che gl'altri putti piccoli havevano rivoltata la culla e cossí quella creatura era morta: et all'hora mio padregno mi cacciò di casa, e vado cossí spersa domandando limosina» [5].

È troppo chiaro che nelle due streghe Menega ha proiettato, e trovato quel conforto materno, quella protezione

[5] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1647...», proc. n. 997, carte non numerate. Un rapidissimo accenno a questo processo, sulla base del regesto ms. piú volte citato, in G. MARCOTTI, *Donne e monache*... cit., p. 293.

che non trova nella propria famiglia, nella madre distratta dai nuovi figli, nel patrigno che la odia o semplicemente la trascura. Le due streghe hanno sostituito, in lei, la famiglia, e hanno legittimato i suoi sentimenti d'insofferenza e di rivolta nei confronti della famiglia vera, sentimenti inconfessabili che essa attribuisce alle provvide finzioni che hanno nome donna Sabbata e donna Giacoma. La blasfema avversione per un mondo in cui è cosí infelice, per il Dio che ha creato quel mondo bello e accogliente per altri, non per lei, Menega la trasferisce nelle due streghe che contro la sua volontà la esortano a maledire Dio, l'acqua, il fuoco. Cosí, è una delle due streghe che la costringe a sfogare l'odio represso per la sorellastra che le ha tolto l'affetto esclusivo della madre – odio che per un momento ingenuamente traspare dalle sue stesse parole: «mi faceva impire la bocca di quella creatura di cenere per l'odio grande che *io* gli portavo». È, questo, un caso eccezionale nella sua chiarezza. Ma chissà quante volte la credenza nella stregoneria avrà contribuito ad alleviare sofferenze e lacerazioni interiori come quelle di Menega [6].

15. Ma torniamo ai benandanti, che del resto fanno una rapida e sbiadita comparsa anche nelle confessioni di Menega (la giovane racconta di essere andata ai balli delle streghe e di avervi profanato i sacramenti in compagnia delle sue due protettrici e di cinque benandanti). Dalla loro assimilazione agli stregoni scaturisce, infatti, un problema nuovo, che di fronte agli antichi benandanti ovviamente non si poneva: quello della sincerità dei loro racconti. Essi divergevano sostanzialmente, come abbiamo visto, dagli schemi degli inquisitori, e anzi li precedevano: era quindi da escludere che a dettarli fosse la paura della tortura o del rogo. L'arma dell'interrogatorio suggestivo veniva impiegata dagli inquisitori non già per sollecitare

[6] Com'è noto, Freud analizzando il patto col diavolo di un pittore tedesco del '600, rintracciò una sostituzione del padre con il demonio, che ricorda in un certo senso il caso della ragazza friulana (cfr. S. FREUD, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, Wien 1924). Va notato, tuttavia, che, come rilevò il BYLOFF (*Hexenglaube*... cit., pp. 121-22) Freud fondò la sua interpretazione su un passo interpretato erroneamente.

quei racconti, bensí per cercare di modificarli nel senso voluto. Eccettuato quest'ultimo caso, facilmente individuabile, i racconti dei benandanti potevano essere accolti come espressione immediata della loro mentalità e delle loro credenze. Ma con la trasformazione dei benandanti in stregoni i dati del problema mutano. Tale trasformazione è, sí, «spontanea», nel senso di determinata da una spinta profonda (in questo caso non avvertita neppure dagli individui che ne sono l'oggetto) e non da un calcolo individuale e consapevole: ma si tratta, spesso, di una «spontaneità» incanalata e deviata in una precisa direzione dagli opportuni interventi degli inquisitori. Sorge cosí, per la prima volta, il problema della *sincerità* dei benandanti. Forse Michele Soppe è sincero allorché, al termine dell'interrogatorio condotto con tanta abilità da fra' Giulio Missini, confessa di aver rinnegato la fede in presenza del demonio; ciò non toglie, tuttavia, che senza il pungolo delle domande del frate quella confessione – in sé, logicamente e teologicamente deducibile dalle confessioni precedenti, che d'altronde erano state anch'esse parzialmente influenzate nel senso che si è detto – non sarebbe probabilmente mai venuta. In questo modo il contenuto delle confessioni dei benandanti viene sempre piú a dipendere dall'intervento degli inquisitori: e il peso di quest'intervento diviene chiaro là dove viene improvvisamente a mancare. Ciò è dimostrato con grande nettezza dalle vicende di un processo svoltosi in questi stessi anni a Portogruaro [1].

Il 23 dicembre 1644 viene arrestato, per ordine dell'arcivescovo Benedetto Cappello, vescovo e signore della città di Concordia, un contadino di Ligugnana, Olivo Caldo, che segna gli infermi e ha fama di benandante. Dalla sua prima confessione emerge il quadro ormai tipico di questo periodo: un groviglio in cui s'intrecciano eredità degli antichi miti con elementi della stregoneria diabolica. Dice Olivo: «La sorte ha voluto che io son nato biandante [2] con

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1643 usque ad annum 1646 incl. a n. 931 usque ad 982 incl.», proc. n. 942.

[2] Nella trascrizione che segue dopo poche carte si ha invece «benandante».

una camisa intorno; la sorte vole che bisogna che io vadi a torno et che l'anima va, et il corpo resta... Dalli trenta alli quaranta anni vengono chiamati li benandanti». Sono le streghe a chiamarli: ogni giovedí essi si recano «in mezo il mondo nella vale di Josafatto» dove sono «diversi huomini, done et vi sono gente di comando, et dura un'hora, meza hora». Vi si va «sopra un becco che lo conducono a casa, et l'anima monta sopra et il corpo resta dove s'attrova». In questi raduni si fanno «tutti li chiassi che si puono fare venerii di qual si voglia sorte». L'arcivescovo a questo punto interrompe Olivo per chiedere «se comandano che si facia male a questo et a quello». È la prima delle sollecitazioni che punteggiano il processo. Olivo si adegua prontamente ad essa: «Signor sí che comandano che si faci quanto male che si può fare a cadauno, et che da un giovedí all'altro che deveno render conto del male che han fatto et di quanto a loro è stato comandato».

Nel corso del successivo interrogatorio (31 dicembre) si ha una vivace schermaglia tra il giudice e l'imputato. Essa riguarda, sintomaticamente, l'uscita dell'anima dal corpo. L'arcivescovo chiede a Olivo «come intende lui come possi andar l'anima et resti il corpo». Il benandante sembra non comprendere la difficoltà: «L'anima che è dentro il corpo la va et il corpo resta, et poi ritorna nel corpo». «Sopra ciò devi dir la verità, – ribatte il giudice, – sopra questa separatione dell'anima et corpo che non può seguire, et che ciò è una menzogna». Anche questa volta Olivo si adatta alla volontà del suo interlocutore, e si limita a dire genericamente: «Io son stato portato sopra un becco». Ma chi condusse il becco? La risposta desiderata arriva puntualmente: «Il diavolo».

Olivo descrive il diavolo, apparsogli con l'aspetto di «un bel homenato ricco», che mostrava «robba d'ogni sorte, robba, soldi veri». Sempre seguendo la via tracciatagli dal giudice, il benandante racconta che il diavolo gli ha chiesto in dono l'anima, ma lui gliel'ha rifiutata. Il giudice lo ammonisce di pensar meglio a ciò che dice. Olivo allora si corregge: «Ho sognato prometerli». Che cosa ha

sognato di promettere? «L'anima mia»[3]. Cosí, pezzo a pezzo, viene compiuto il consueto mosaico: Olivo Caldo ha rinnegato Dio e la fede cristiana, è andato la notte in compagnia delle streghe a «stregar et destregar», ha reso omaggio al diavolo, ha fatto morire con le sue malie quattro bambini[4]. In questo quadro spicca isolato l'accenno – ovviamente non dovuto a sollecitazione – alle battaglie tra le streghe armate di bastoni da forno e i benandanti armati di rami di finocchio[5].

Le risposte di Olivo Caldo appaiono dettate dal terrore. Ciò risulta evidente allorché il 2 gennaio 1645 egli cerca d'impiccarsi in cella. Salvato appena in tempo, riprende a narrare le malie che ha compiuto, aggiungendo particolari sempre piú ricchi ed elaborati. Ma dagli interrogatori dei genitori dei bambini che Olivo afferma di aver ucciso con i suoi malefizi, risulta l'inconsistenza di queste autoaccuse. Finalmente, nel corso dell'interrogatorio del 12 febbraio i giudici si rendono conto che suggerendo ad Olivo «alcune cose, tutte affermava et negava, et ciò per sapere et vedere se era sempre nel medesimo proposito sopra l'antedette cose; et si vede chiaramente... che tutto quello che li veniva suggerito, tutto confessava; dal che fu stimato che esso reo, conforme si vede dalla serie del processo, in tutti li sui constituti esser stato vario et vacilante, et essersi sempre rimesso a quanto le veniva sugerito: per il che fu concluso non si dovesse passar piú oltre per la sua debolezza et stoltezza, ma riportare il tutto alla congregatione da farsi».

Allorché alla data fissata viene riunita la congregazione del Sant'Uffizio, alla presenza del vescovo, del podestà di Portogruaro e di altri personaggi, il vicario del vescovo riferisce il risultato di un colloquio avuto da solo a solo con Olivo Caldo. In esso «Olivo si dichiarò seriamente e sensatamente che tutto quello che haveva detto ne suoi constituti tutto era falso, ma che ciò haveva detto per timore e spavento della giostitia, et credendo fermamente con questo termine et modo esser piú facilmente e piú

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1643...», proc. n. 942 cit., cc. *1r* - *4r*.
[4] *Ibid.*, cc. *6v* - *9r*.
[5] *Ibid.*, c. *5r*.

presto liberato delle mani d'essa giustitia. Che però asserí che egli non era né benandante né stregone, che mai haveva parlato col diavolo, né meno veduto; di non sapere che cosa sia la valle di Giosafat, né quello si facci in essa, non essendovi mai stato; di non haver fatto morire, né stentar alcuno; che tutto quello che ha detto è stato per haver sentito dir l'altri, ma che egli non sa cosa alcuna immaginabile; che tutte le sue colpe consistono in haver segnato diverse persone che sono venute a lui, e di ciò l'hanno instantemente ricercato; et che ciò faceva per esser povero, impotente a guadagnarsi il vivere...» Il giorno successivo tutto ciò viene confermato dallo stesso Olivo. L'unica sua colpa è l'aver segnato gli infermi (anche l'antica specificazione del curare esclusivamente le vittime di malie, è andata perduta): «Et io segnavo, – dice, – alla ventura, se operava, bene, se non anco il contrario io non vi pensavo», giacché da molti ha sentito dire che quelli che come lui nascono con la camicia «hanno questa facoltà di segnare» e si chiamano benandanti.

Dopo averlo minacciato di tortura, i giudici, visto il suo fermo persistere nell'ultima confessione, dichiarano Olivo Caldo «ligiermente sospetto d'apostasia della santa fede di Christo, e vero culto di Dio» e, dopo avergli prescritto le consuete penitenze, lo bandiscono per cinque anni dalla diocesi di Concordia [6].

È impossibile accertare se Olivo Caldo credesse o no di recarsi in sogno nella valle di Josafat a combattere con streghe e stregoni, come il suo lontano predecessore Menichino di Latisana, e se la sua ultima confessione fosse sincera oppure, ancora una volta, dettata dalla paura. Ciò che risulta chiaro è l'intima debolezza del mito dei benandanti, ormai agonizzante perfino nella sua edizione deformata e spuria, identica alla stregoneria. Basta infatti che i giudici lascino, per dir cosí, la presa, mettendo per un attimo in discussione gli elementi emersi nel corso del processo – quegli elementi che il benandante aveva faticosamente riunito seguendo passo a passo le indicazioni

[6] In questa seconda parte del processo le carte sono prive di numerazione.

dell'interrogante – perché tutto il castello delle confessioni si afflosci. Al di là della paura (giustificata) di Olivo Caldo, è evidente – soprattutto se riandiamo con la memoria ai processi piú antichi – l'ormai assoluta mancanza di radici e di autonomia di questo complesso di credenze. Il diffondersi di un diverso atteggiamento, piú scettico e insieme piú razionalista, nei confronti della stregoneria e in generale dei fenomeni magici, portava con sé necessariamente anche la dissoluzione e la scomparsa del mito dei benandanti, per quella regola, prossima a diventare patrimonio del piú banale buon senso, che proprio Olivo Caldo ricordava a un amico che gli diceva di non essere mai stato vittima di streghe o stregoni, e di non credere pertanto alla loro esistenza: «Sai perché non sei stato stregato? perché non hai creduto».

16. Con il processo di Olivo Caldo termina, «idealmente», la vicenda dei benandanti. Ma soltanto idealmente: nella realtà, le denunce e i processi continuarono, anche se in modo via via sempre piú stracco, e ripetendo senza modificazioni i motivi già noti.

Parallelamente ai processi contro i benandanti-stregoni, or ora analizzati, avevano continuato a pervenire al Sant'Uffizio di Aquileia denunce contro benandanti facenti professione di guaritori: come, per esempio, quel Giacomo «marangone», cioè falegname, abitante a Gemona, denunciato nel 1636 e nel 1642, che curava i malati con pane benedetto, aglio, sale, finocchio e «un poco di paugna, di quelle che si va con le crose»[1]. Accanto a quest'attività di guaritori, persiste d'altra parte l'ostilità dei benandanti verso le streghe: nel 1639 viene riferito all'inquisitore di Aquileia che un benandante, Menigo, anch'egli falegname, incontrando per via una certa Caterina, ha minacciato di querelarla come strega, denunciandone i misfatti e lamentando le bastonate da lei ricevute nelle battaglie not-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 870, carte non numerate.

turne [2]. Accuse di questo tipo continuavano a gettare lo scompiglio nei paesi: il 27 luglio 1642 il curato di Camino di Codroipo, Ludovico Frattina, in una lettera diretta all'inquisitore narrava le gesta di un guardiano di armenti, Giacomo, notorio benandante, reo di aver denunciato come streghe varie donne di Camino e dei paesi circostanti, e manifestava il proposito di interrogare una di queste donne allo scopo di accertarne la colpevolezza: «et essendo innocente, – aggiungeva, – denunciarebbe costui come usurpatore del suo honore, et lo potrebbe fare castigare per via di giustitia, et a tal modo si verebbe a levare questo mormorio di quelli popoli in tal particolari» [3]. Ma i benandanti, se creavano fastidi e preoccupazioni al clero, gettavano talvolta le streghe in uno stato di vero terrore. Bartolomea Golizza, contadina povera di Fara, si presenta al Sant'Uffizio il 16 aprile 1648 dichiarando di aver stregato persone, di essere andata al sabba «tutti i quattro tempi dell'anno et anco altre volte», e di avervi visto «il diavolo in forma di castrone, poi si trasformava in forma d'un gentilhuomo grande con una gran penacciera, vestito tutto di velluto nero, con le maniche che calavano pur di velluto»: «adesso però, – ella dice, – non voglio esser piú strega, ma mi voglio convertire et esser buona christiana, acciò che non mi brusino, né mi mandino nelle mani della giustitia, come mi hanno minacciato e mi dicono sempre i putti che m'incontrano per la strada». Questi «putti» sono benandanti: «conoscendo tutte noi quattro streghe, perché con esso noi sono stati alla radunanza nostra», e avendole viste in forma di gatte mentre stregavano una vacca, le hanno denunciate a un certo padre Basilio, «et

[2] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 889. Tre anni dopo Menigo viene nuovamente denunciato come benandante; risulta tra l'altro che, in una sera di gelo, guardando «il tempo e la campagna sul balcon» aveva esclamato rivolto alla moglie: «Ortenscia, il peccato cosí vuole, – cioè, aveva spiegato la moglie raccontando il fatto, – il peccato bisogna che sia suo di questo mio marito, perché quando contrasta con le streghe per guarir qualche uno, torna a casa tutto pestato e rotta la vita, e questo lo so perché lo vedo tutto ruvinato, ma non che si veda di fuori, ma non si può movere né può lavorare, né lui m'ha detto cosa alcuna, ma io me l'immagino» (ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1642...», proc. n. 922, carte non numerate).

[3] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 926, carte non numerate.

al detto padre Basilio, – soggiunge la donna, – io gli confessai il tutto»[4].

Le denunce, generalmente scarne e poco interessanti, contro i benandanti-guaritori vengono lasciate cadere dal Sant'Uffizio[5]. È notevole, tuttavia, che esse siano punteggiate da una domanda – che cosa significa benandante? – che riflette lo sconcerto dei giudici di fronte a un termine avvertito fino all'ultimo come estraneo, e per di piú di significato mutevole e oscillante: «per beneandante s'intende uno che non fa né bene né male, conosce le stregarie e le sa disfare, e [sa] quali siano le streghe»; «s'intende per benandante un huomo che sappi apportare rimedio alle infermità di maleficio, e le conosca, ma ch'egli non ne faccia, e sappia risanarle»; «per benandante intendo uno che vada con le streghe, e per strigone intendo lo stesso»[6]. Ma le vecchie credenze sono ormai pressoché esaurite. Si è tentati di dare un senso simbolico al gesto di una giovane di Talmasone che, convocata dal Sant'Uffizio nel maggio 1666 per aver accusato alcune donne di stregoneria, consegna all'inquisitore la «camisetta» in cui è nata e che porta su di sé: «chi nasce con questa, – essa dice, – può conoscere facilmente chi siano li benandanti, – i benandanti, e non le streghe! – che perciò havendola adosso la lascio a Vostra Paternità Reverenda, aciò veda, che non

[4] ACAU, S. Uffizio, «Incipit secundum millenarium ab anno 1648 incl. a num. 1 usque ad numerum 26 inclusive», proc. n. 18 *bis*, carte non numerate.

[5] ACAU, S. Uffizio, «Anno integro 1647...», proc. n. 987 (contro Liph di Trivignano); «Anno eodem 1648 completo a num. eodem 27 usque ad 40», proc. n. 31 *bis* (contro Paolo di Lavarian); «Anno 1649 completo usque ad 1650 inclusive a num. 83 usque ad 135 inclusive», proc. n. 88 *bis* (si accenna a Piero Fresco di Flumignano, benandante); «Ab anno 1651 usque ad 1652 incl. a num. 136 usque ad 215 incl.», proc. n. 165 *bis* (contro Lonardo di Iuvaniti); «Ab anno 1653 usque ad 1654 incl. a num. 216 usque ad 274 incl.», proc. n. 224 *bis* (contro un benandante detto il Crot, di Villalta); «Ab anno 1662 usque ad 1669 incl. a num. 382 usque ad 462 incl.», proc. n. 389 *bis* (contro Pietro Torrean); *ibid.*, proc. n. 410 *bis* (contro Giovanni Percoti di Orsara); *ibid.*, proc. n. 411 *bis* (contro Pietro Torrean); *ibid.*, proc. n. 431 *bis* (contro lo stesso); *ibid.*, proc. n. 432 *bis* (contro Battista Titone); *ibid.*, proc. n. 433 *bis* (contro lo stesso); *ibid.*, proc. n. 434 *bis* (accenno generico ai benandanti); *ibid.*, proc. n. 449 *bis* (contro Pietro Torrean); «Ab anno 1701 usque ad annum 1709 a num. 607 usque ad 686», proc. n. 697 *bis* (contro Leonardo da Udine).

[6] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1662...», proc. n. 410 *bis*; proc. n. 411 *bis*; proc. n. 432 *bis*.

tengo che questo sia la verità; e se ho saputo che le sopra nominate donne siano sospette di streghe, l'ho saputo per sentire la publica fama, ma non per via di detta camisetta, né per essere nata con questa» [7].

In questi stessi decenni la credenza nei benandanti risulta diffusa anche in Dalmazia. Come abbiamo già detto, è impossibile decidere, sulla base delle poche testimonianze disponibili, se questa diffusione fosse già iniziata in un periodo anteriore. Si tratta, del resto, di accenni molto rapidi. Alcune donne dell'isola di Arbe, processate come streghe nel 1661, dopo aver descritto i danni da loro procurati ai campi di grano e alle vigne per istigazione del demonio, dichiarano che un certo Bortolo Passavin «è bon spirito et... cacia via il cattivo tempo» [8]. È un indizio che acquista consistenza alla luce di alcune credenze conservatesi nella penisola balcanica – quella nei *Kerstniki*, per esempio, individui misteriosamente legati a divinità arboree e vegetali come le *Vile* (e perciò chiamati anche *viljenaci*), che nella notte di san Giovanni si armano di pali e combattono con le streghe [9]. Si tratta di credenze antiche: in alcuni processi di stregoneria svoltisi a Ragusa nella seconda metà del '600 le imputate dichiaravano di essere «villenize» e di aver appreso dalle «Vile» i rimedi per curare gli stregati [10]. Siamo senza dubbio di fronte a tradizioni parallele a quella friulana dei benandanti.

17. I processi contro i benandanti-stregoni ebbero una vita altrettanto lunga, continuando in forme ormai cristal-

[7] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1662...», proc. n. 421 *bis*.

[8] ASV, S. Uffizio, b. 109 (Nerizalca ecc.), cc. 3*r-v*. Un teste dichiara che le streghe dell'isola «habbino cominciato a sgranelare di spichi di grano, tollendo il grano e lassiando la paglia; l'istesso facevano cogliendo per le vigne di graspi, et... cosí poi sucessivamente sono andate per tutta la isola tollendo l'entrata; et... li vini et formento predetto condussero in Puglia in certi lochi fangosi e profondi; li formenti... habbino venduto a lire dieci il staro, et il vino... hanno lasciato non havendo potuto essitarlo» (cc. 1*v* - 2*r*).

[9] Cfr. F. S. KRAUSS, *Volksglaube*... cit., pp. 97-108, 110-28; ID., *Slavische Volkforschungen* cit., pp. 41-43.

[10] Cfr. K. VOJNOVIČ, *Crkva i država u dubrovačkoj republici*, in «Rad Jugoslavenske Akademije», t. 121 (1895), pp. 64-67; HAD, Diplomata et acta, n. 1685.

lizzate per un paio di decenni. Ma non si può dire che le vecchie credenze fossero completamente estinte. Ancora nel 1640 un giovane udinese, Titone delle Tranquille, alla solita domanda dell'inquisitore dichiarava di non sapere «di scienza» che cosa fossero i benandanti, ma «per sentir a dire dalle genti, dicono, che se non fussero questi benandanti le streghe raccoglierebbero, o per dir meglio distruggerebbero tutti i raccolti». Forse questo richiamo a tradizioni piú antiche e meno sospette era solo una forma di difesa, giacché lo stesso Titone era stato accusato da piú parti di essere benandante, e solo a stento riuscí a sottrarsi alle contestazioni del giudice [1]. Otto anni dopo, una contadina di Monfalcone, Giovanna Summagotta, ritenuta dai compaesani «leggiera di cervello» e «mattaccia», viene denunciata perché racconta alle vicine di essere benandante e di andare «al ballo delle streghe», dove vede, e promette di far vedere, «tante belle cose, tanta gente, tavole da mangiare, feste, balli, spassi». Tuttavia, sottoposta a processo, anche per esortazione del podestà di Monfalcone Alessandro Zorzi, che confida «che col mezo di costei si scuoprino altre streghe», la Summagotta nega tutto e accusa a sua volta una certa Pasqualina, che dopo averle narrato le sue pene di benandante («Beata te, – le aveva detto, – che sei nata sotto buon punto senza pianeti, che se fussi nata come son nata io, tu saresti tribulata come sono io»), le aveva descritto i convegni notturni a cui partecipava, «dove da una parte stanno i benandanti, dall'altra parte i sbilfoni, e dall'altra le streghe, che anco fanno la battaglia» [2]. Tracce della vecchia distinzione tra benandanti e stregoni si colgono anche là dove la compenetrazione tra i primi e i secondi è quasi compiuta. Sempre nel 1648, un bambino di nove anni di nome Mat-

[1] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1630...», proc. n. 900, carte non numerate.

[2] ACAU, S. Uffizio, «Incipit secundum millenarium...», proc. n. 26 *bis*, carte non numerate. Anche in questo caso giunse da Roma un invito alla clemenza. Scriveva il cardinale Barberini, in data 6 febbraio 1649: «Consistendo il delitto di Giovanna Summagotta in semplici vanti, hanno questi miei Eminentissimi risoluto ch'ella si spedisca con semplice monitione e penitenze salutari. Vostra Reverenza non manchi d'eseguire» (ACAU, S. Uffizio, «Epistolę Sac. Cong. S. Officii...», c. 79*v*). Il che naturalmente avvenne. – Per «sbilfoni», cfr. sopra, p. 4.

tia, benandante, mette a soqquadro il paese di Fanna con le sue vanterie. «Giocando alla lotta con altri fanciulli suoi coetanei sul pascolo, era da essi superatto; et esso li disse: "Se voi havette piú forza di me, io so piú di voi"» [3]: e aveva raccontato, confermando poi il tutto davanti al Sant'Uffizio, di essere stato svegliato una notte di giovedí dalla nonna che dormiva con lui e condotto al sabba, la nonna a cavallo di «un becco grande di color rosso con le corna lunghe cosí» e lui di «una spiga di segala» – relitto evidente dell'originaria caratterizzazione dei benandanti come protettori dei raccolti. Al sabba aveva visto il diavolo, e tanta gente che l'adorava, e ballava facendo «porcarie» e calpestando la croce: «io però, – aveva esclamato Mattia all'inquisitore che l'interrogava, – non ho mai mangiato con gli altri, non ho adorato il diavolo, né calpestrata la croce, anzi alla croce gli facevo riverenza e mi dispiaceva che gl'altri la calpestrassero» [4]. Un identico intreccio di vecchi e nuovi motivi ricompare in una deposizione del 1661 contro Bastian Magnossi di Grizzano: costui curava gli stregati, ma voleva essere pagato bene perché «bisognava che la notte andasse a combattere con le streghe e benandanti lontano piú di quattrocento miglia, a Benevento», aggiungendo che «se non fossero i benandanti,... non haveressimo biada alcuna da vivere, perché loro si diffendono dalle streghe» [5]. In alcuni benandanti l'inevitabile scadimento a stregoni si configurava come una drammatica tentazione interiore: un giovane contadino di un borgo vicino a Concordia, Andrea Cattaro, nato con la camicia e benandante dall'età di dodici anni, era stato chiamato dalle streghe e portato al sabba, dove aveva visto il demonio e «molti altri diavolini». Ma nell'andare aveva scorto anche un angelo, anzi l'angelo custode: «mi chiamava et esortava a non andarvi, ma che

[3] ACAU, S. Uffizio, «Anno eodem 1648...», proc. n. 28 *bis* (chi si esprime cosí è il piovano di Fanna, Domenico Segala, in una denuncia inviata all'inquisitore di Aquileia), carte non numerate.

[4] Per motivi analoghi, cfr. ACAU, S. Uffizio, «Anno 1649 completo...», proc. n. 101 *bis* (contro Menico dal Ponte di Palazzola), e «Ab anno 1662...», proc. n. 423 *bis* (contro Giambattista da Paderno).

[5] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1657...», proc. n. 381 *bis*, carte non numerate.

andassi con lui; le strighe sogiungevano che io non andassi, perché dicevano esse che quel angelo era un barone, un bogia, un sgraciatto». Andrea aveva esitato, ma alla proposta di donar l'anima al demonio, «doppo molto combattimento», aveva detto di volere che la sua anima fosse di Dio e della Madonna: «alla qual cosa detta il tutto sparve» [6].

Il processo contro Andrea Cattaro, iniziato nel 1676, non venne portato a termine. Anche questo filone di processi era in realtà destinato a esaurirsi nel disinteresse e nell'incredulità. Pochi anni prima, il 6 luglio 1668, fra' Raimondo Galatini, vicario di Rosazzo, aveva scritto all'inquisitore di Aquileia dichiarando che vari contadini dei dintorni (nonché, pare, un sacerdote) avevano confessato di essere «bellandanti» e «di esser stati alla riduttione [delle streghe], haver patuito col diavolo et rinegato la fede, abusato li sacramenti, cioè confessandosi fintamente et communicandosi, et fatto altre cose che sogliono far le streghe nella ridutione nel Modoleto». Contro di loro era stato iniziato un processo, continuava fra' Raimondo: ma ora «questo processo non si proseguierà piú, né so perché, con gran pregiudicio della religion christiana e di gran danno alle povere creature che patiscono di queste maladette genti» [7]. Ma le sue erano, s'intende, lamentele che piú nessuno ascoltava.

[6] ACAU, S. Uffizio, «Miscellaneo K. 1. 2. Processi ab anno 1672 ad an. 1686», carte non numerate. Com'è noto, l'antica devozione per gli angeli custodi s'intensificò nel corso del '600. La festa particolare degli angeli custodi istituita da Paolo V (1608) per i soli stati imperiali, fu estesa da Clemente X (1670) a tutta la Chiesa.

[7] ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1662...», proc. n. 452 *bis*, carte non numerate.

Appendice

Per esemplificare il tipo di lettura adottato nel corso della ricerca, pubblico qui di seguito gli atti di uno dei processi analizzati, quello contro Paolo Gasparutto e Battista Moduco. Le tre parole tra parentesi quadre sono frutto di congettura, in due punti in cui il manoscritto presenta una lacerazione. In pochissimi casi, come già nel corso del libro, ho corretto i piú evidenti errori materiali: qui, però, la lezione del ms. è riprodotta in nota.

(ACAU, S. Uffizio, «Ab anno 1574 usque ad annum 1578 incl. a n. 57 usque ad 76 incl.», proc. n. 64).

|| In Civitate Fori Iulii die 21 martii 1575. Processus heresis contra quosdam strigones expeditus 26 novembris 1581. || 1r || Die lunae 21 mensis martii 1575.

Coram Rev.mo d. Iacobo Maracco etc. vicario Aquileiensi generali ac commissario apostolico et Rev. patre magistro Iulio de Assisio inquisitore in diocoesi Aquileiensi haereticae pravitatis existentibus Cividati in conventu s. Francisci ubi ven. presbiter Bartholomeus Sgabarizza, rector parrochialis ecclesiae de Brazano, testis ex officio assumptus iuratus in manibus supradicti Rev.mi d. vicarii, monitus examinatus et interogatus, dixit:

Intendendo che nel logo di Brazano si ritrovava un putto figlio di m. Pietro Rotare de Brazzano infermo di male incognito da loro, et che per haver cognitione di detto male haveano mandato a Udene da una madonna Aquilina qual si dice saper conoscer se una persona è fatturata, et havendo havuto risposta per lettere dal nobile m. Raymondo Raymondis socero del detto m. Piero che detto puto era faturato d'una donna che magnarebbe carne il venerdí, come ho letto nella lettera del detto m. Raymondo, et io maravigliato di tal cosa, ragionando con esso m. Piero del possibile et impossibile di questa cosa, mi disse che si ragionava che in Iassico vi era un Paulo de Gasparuto qual dice andar vagabondo la notte con strigoni et sbilfoni, affermando che si potea far maleficii alle creature, pregai detto m. Piero che mandasse a chiamar detto Paolo, et che volesse con diligentia intender da lui quello che serviva in tal cosa; et egli subito mandò per il detto Paolo, et venuto l'interogò essendo sopra la porta della sua canova, et io passando de lí andai da loro, et li disse: «Che ragionate qui fra

voi?» et m. Piero mi rispose che ragionava del suo figliolino, et adimandava a Paolo se gli fusse stato rimedio per liberarlo; et io voltatomi a detto Paolo dissi ben, Paolo, che cosa sentiva di queste fatture; egli mi rispose che il detto figliolino era stato dalle streghe fatturato, ma che nel tempo della fatura andorono li vagabondi, et lo cavorono di mano alle dette streghe, et che se non gli l'havessero cavato dalle mani sarebbe restato morto. Sogionsi io all'hora et li dissi: «Haveti forse qualche rimedio di liberar questa creatura?» et esso mi rispose non haver altro che quello che havea insegnato al detto m. Piero, di pesarlo tre giovedí, et che se il figliolino cresceva di peso il secondo giovedí || 1*v* || sarebbe libero, et calando morirebbe, et io vo[lendo saper] piú oltra l'adimandai come et quando facessero tal cose; egli mi disse il giovedí de tutte le quattro tempore de anno erano sforcciati a andar insieme con questi stregoni in piú campagne, come a Cormons, avanti la chiesa di Iassico, et insino su la campagna di Verona; et io gli dissi quello che facevano in tali lochi, et esso mi disse che combattevano, giocavano, saltavano, et cavalcavano diversi animali, et facevan diverse cose fra loro, et che le donne battevano con le cane di sorgo gl'homeni che erano con loro, et li quali non havevano in mano altro che mazze di finochio, et per questo mi pregò ch'io non dovesse seminar nel mio orto del sorgo et che sempre ne vede ne gl'horti il cava, et maladisse chi il semina; et dicendo ch'io ne voleva seminar, esso comminciò a biastemar; et perché queste cose mi parvero strane veni a Cividal per parlarne con V. S. o col padre inquisitore, et havendo trovato esso Paolo qui in Cividale lo condussi ad esso padre inquisitore qui in s. Francesco, al qual esso confessò tutte le dette cose, et di piú anco come havea detto a me, che quando le streghe, strigoni et vagabondi tornano da questi giochi pieni di caldo e stanchi, nel passar dalle case se trovano aqua chiara et netta nelli sechi la beveno, s'anco non vano alla cantina et meteno sotto et sopra tutto il vino, et mi eshortò ch'io havesse sempre dell'aqua netta in casa; et dicendoli io che non credeva queste cose, esso mi ricercò che se io voleva andar con esso, che me le haria fatto veder; et tutte le predette cose mi disse alla presentia di detto m. Piero, et le replicò alla presentia del detto padre inquisitore.

Interogatus dixit:

Esso mi disse che di questi ne è in Brazzano, Iassico, Cormons, Goritia et in Cividale, ma non volse dir chi siano.

Interogatus etiam dixit:

Havendoli io col padre inquisitore promesso per cavarli parole di bocca d'andar con lui, esso disse che saressimo andati

dui volte inanti Pasqua, et che se ben il padre inquisitore era a Cividale et io a Brazano, haria fatto che saressimo stati insieme, et che, prometendoli, bisognava andar poi per forza, et che quando fossimo stati là, ancor che vedessimo certi salti grandi non bisognava dir niente, altrimente saressimo restati ivi, et mi ha anco detto per haver detto di queste cose, che era stato bastonato || 2r || gravemente da detti strighoni, et che alcuni di costoro che sono boni, detti vagabondi, et in loro linguaggio benandanti [1], impediscano il male, et alcuni lo fanno.

Interogatus de tempore, dixit:

Questo fu la settimana passata.

Et de loco et de contestibus, ut supra.

Interogatus dixit:

Ho lassiato hoggi il detto putto che moriva.

Die iovis 7 mensis aprilis 1575.

Coram Rev.^{mo} d. Iacobo Maracco etc. vicario Aquileiensi generali et commissario etc. ac supradicto Rev. patre magistro Iulio, presente et assistente cl.^{mo} d. Ioanne Baduario provisore Civitatis Fori Iulii existente in camino terraneo domorum Utini Rev.^{mi} provisoris, ubi ven. presbiter Bartholomeus Sgabarizza, testis ut supra assumptus, iuratus in manibus Rev.^{mi} d. vicarii, monitus examinatus et interogatus de novo super supradictis, et ei lecta supradicta eius depositione ad memoriam ut supra dixit:

È vero quanto io dissi in quella mia depositione apresso V. S. et il Rev. padre inquisitore et hora da novo le ratifico et approbbo.

Subdens etiam:

Io andai la seconda festa di Pasqua a dir la messa in Iassico, villa annessa et sottoposta alla mia chiesa di Brazano, in la quale sta il detto Paolo, et poi che è solito in tal giorno che si va a dir la messa [2] dar da far collazione al prete, essendo detto Paolo uno delli comesari, esso vene ancora a disnar meco in casa del suo compagno cameraro maggior, qual si chiama Simon di Nadale, et nel magnar ragionavo di cose convenevoli a quel tempo, cioè del [3] guardarsi dal peccato et di perseverare nelle opere buone et sante; il detto Paolo, uscito di detti ragionamenti, mi disse: «Messer compadre, questa notte sarebbe stato tempo da condur il padre inquisitore in quel loco che sapete», et cosí mi disse che quella notte era stato alli spassi

[1] Nel ms. le parole «et in loro linguaggio benandanti» sono scritte in margine.

[2] Nel ms.: messo.

[3] Nel ms.: dal.

soliti con li suoi compagni, et che haveano passato certe aque grande in barcha et che al fiume del Iudri un suo compagno hebbe paura per esser gran sirocco, et le aque grande, et esser restato dietro a gl'altri, et che esso si era fermato, et gli || 2*v* || havea dato animo, et che la barcha era arivata alla [riva] et colui era passato sicuro, et che erano stati in una campagna non troppo lontano, et haveano giostrato et atteso alli loro soliti spasi. Cosí io lo menai a casa mia et le feci carezze per cavarli di bocca maggiori particolari, s'io poteva, et esso mi ratificò tutte le cose dette da me sopra in la mia prima depositione, agiongendo anco che havea ragionato con suo compagno ch'io era per prometterli di andar a veder insieme con lui queste sue giostre et piaceri, et il suo compagno gli rispose che harebbe havuto piacere, et io per cavarli di bocca li feci carezze dicendoli «Caro compadre, ditime chi è questo compagno, et dove che sta»; egli mi rispose che stantiava diece miglia lontano di Brazano, ma il nome non me lo volsse dire.

Dixit:

Li domandai anco che spassi si pigliavano in queste campagne, esso mi disse quelli che ho detto nella mia prima depositione.

Interogatus etiam dixit:

Il puttino del qual ho detto nella mia prima depositione che diede causa a questo ragionamento morí li giorni passati di quel male.

Interogatus dixit:

Io dimandai al detto Paolo se esso era stato uno di quelli che havea levato dalle mani delle streghe il detto putto; esso rispose: «Basta che è stato levato dalli streghoni detti vagabondi», né volsse confessar altro, né di sé, né de altri.

Interogatus dixit:

È publica voce et fama in Brazzano et altri lochi circonvicini che questo Paolo sia delli streghoni beneandanti, come dicono essi, la qual fama è fondata sopra le sue parole istesse, perché esso confessa liberamente a ogn'uno con chi ha occasione di parlarne, affermandolo anco con iuramento che va a questi spassi.

Interogatus qui possint examinari pro habere veritatem dixit posse examinari d. Petrum Rotarum, Simonem camerarium supradictum, et alios de villa Iassici; ma esso l'ha confessato alla presentia di detti m. Pietro et Simon cameraro.

Interogatus etiam dixit:

Io non gl'ho potuto cavar altri particolari di bocca, ma esso fugendo il dirli mi ha risposto che se io voglio andar con lui io li vedarò, ma io non l'ho voluto mai prometter d'andar, ma io

l'eshortarò a venir a ritrovar || 3*r* || il padre inquisitore qual ha promesso di venir sabbo prossimo per condurlo a questi spassi.

D. Petrus Rotarus de Brazano testis ut supra assumptus iuratus monitus examinatus et interogatus medio eius iuramento prestito ut supra dixit:

Essendo le setimane passate amalato un figliolino mio, puttino di quattro mesi, et suspicandosi che fusse stato strigato per quello che si sentiva a dir d'alcuna donna, io andai a ritrovar Paolo de Iassicco detto Gasparuto, qual ha nome d'andar con detti strigoni, et esser delli beneandanti, et li dissi che mi dicesse qualche rimedio per il detto mio figliolino se era stato strigato, qual vene a vederlo et tosto che lo vide disse che esso era stato strigonato dalle streghe et che gli era stato tolto dalle mani dalli benandanti, et adimandandoli pur io qualche rimedio esso mi disse che se l'havessimo pessato la matina, et che fosse cresciuto di peso esso sarebbe guarito, e me lo fece pesar all'hora, dicendo che 'l male non sarebbe andato piú inanti; pur il mio puttino morsse tre dí doppoi, senza che s'habbia conosciuto il suo male.

Interogatus etiam dixit:

Il detto Paolo ha confessato molte volte, et pur heri a me, et a pre Bartholomeo, che esso va con questi strighoni, ma che esso è di quelli che impediscano il male detti benandanti, et che vano quando in una campagna et quando in un'altra, quando di Gradisca et quando insino di Verona, et comparano insieme giostrando et pigliandosi spasso, et che gl'homini et donne che fano il male portano et usano cane di sorgo che nascono ne gl'horti, et che gl'homini et donne benandanti usano cane de finochi; et che vano hora un giorno hora l'altro, ma il giovedí, et che quando fano le mostre grande vano su le gran campagne, et hanno li loro giorni terminati a questo; et che li streghoni et le streghe quando si partano vanno a far del male, et bisogna che sian seguitati da quelli benandanti per impedirli, et che entrino nelle case, et se non trovano aqua chiara nelli sechi vano in le cantine et fanno guastar li vini con certe cose che buttano zoso || 3*v* || per li coconi.

Dixit etiam interogatus:

Il detto Paolo disse che quando vano a questi giochi cavalcano chi un cavallo, chi un lepore, chi un gato, et chi un animale et chi un altro, ma non volsse dir il nome d'homini né di donne che vadono.

Dixit etiam interogatus:

Esso mi disse che quando va a questi giochi il suo corpo resta sul letto et va il spirito, et che quando che è andato s'an-

dasse uno al letto nel quale è il corpo a chiamarlo, che non le rispondarebe mai, né lo potrebe far smover se ben stesse cent'anni, ma che se non lo guardasse et chiamasse, subito li rispondaria, et che quando fallano, o parlano con alcuni, che li loro corpi sono bastonati, et si ritrovano tutti negri, et che esso è stato bastonato et maltrattato per haver parlato con altri, et me disse che sarebbe maltrattato per quindici giorni per havermi detto queste cose, et che s'io non le credeva, che le prometesse d'andar con lui, che le haria visto.

Etiam dixit:

Esso disse che quelli che stano ventiquattro hore a tornar, et che se dicesse o facesse qualche cosa, il spirito restarebbe separato dal corpo, et che sepelendolo poi, quel spirito è vagabondo, et è chiamato malandante.

Dixit etiam interogatus:

In Udene nel borgo di Grazano è una donna detta Aquilina la qual ha nome di saper conoscer quando una persona è stata faturata portandole qualche cosa che sia stata sopra la persona inferma, alla qual donna andò li dí passati m. Raimondo de Raimondi mio socero, et le portò una coltrina che era stata sopra il mio puttino; la qual le disse che esso era andato troppo tardi a lei, et che però non li potrebbe dar agiuto et che 'l puttino morirebbe, il che mio socero mi ha detto dopo la morte del putino, scusandosi non che non me l'havea volssiuto far intender per non mi dar fastidio, se ben mi havea scritto che era stato dalla detta donna et l'havea dato bona speranza, la qual lettera credo d'haverla a casa, et se la trovarò la mandarò.

Interogatus dixit:

Il signor Belforte Mintino qui de Cividale mi ha detto pocco fa || 4*r* || che Battista Moduco officiale della magnifica communità ha confessato qui in piazza a lui, et al signor Troiano d'Attimis et ad altri gentil'homini che esso è dei benandanti, et che va in queste compagnie.

Dicens etiam:

Esso Paolo m'ha detto che magnano li putti questi malandanti.

Interogatus de contestibus dixit de se et presbitero Bartholomeo supradicto; de loco et tempore dixit in Brazzano in canipa dicti d. Petri. Et aliud etc.

Super generalibus recte, dicens de hoc esse publica voce et fama in Iassico et aliis locis ibi circumvicinis.

Nobilis d. Belfortis Mintinus testis ut supra assumptus iuratus ut supra monitus examinatus et interogatus dixit:

Io non so niente di vera scientia delle cose che le SS. VV. mi dimandan, se non che il signor Troiano d'Attimis mio cognato m'ha detto che Battista Moduco officiale li ha detto poco fa in piazza che ancora esso è di quelli benandanti, et che ancora esso va la notte, et massime il giovedí.

Et aliud etc. Super generalibus recte etc.

Nobilis d. Troianus de Attimis civis Cividati, testis ut supra assumptus iuratus ut supra monitus examinatus et interogatus dixit:

Ritrovandomi pocco fa in piaza col signor Belforte mio cognato et li signori Cornelio Gallo et Hettore Lavarello, esso signor Belforte disse che havea inteso che in Brazzano erano di questi streghoni, et che anco in Cividale pocco discosto da noi ne era uno, et subito si partite, et io, visto Batista Moduco officiale, lo chiamai et le disse: «Sestu ancora ti di quelli streghoni?» Esso mi disse che era benandante, et che la notte, masse li giovedí, va con gl'altri, et si reducano in certi lochi a far nozze, ballare, magnar et bevere; et che quando ritornano li mali andanti [4] andando in le caneve bevano et poi orinano in le botte, et che se non andassero poi li benandanti che il vino veneria verssa, et altre simil baie, a' quali non li credo, et però non l'interogai piú oltre.

Super generalibus recte. || *4v* || Retulit Magnassutus magnificae communitatis iurasse predictos testes ad deponendum.

Die 27 iunii 1580.

Actum in Civitato in palatio cl.^{mi} d. provisoris in solita audientię camera coram supradicto cl.^{mo} tamquam assistente, et coram Rev. patre inquisitore magistro Felice Montifalchio in toto patriarchato Aquileiensi et Concordiensi generali inquisitore, et eius Rev. commissario magistro Bonaventura Vivaruccio [5]. Constitutus Paulus qui ut supra iuratus admonitus examinatus interogatus respondit:

Io non so per che causa io sii stato chiamato et comandato dal offitiale di Sua Clarissima Signoria.

Interogatus de loco respondit:

Nativo io sonno della villa di Iasicho.

Interogatus de patre respondit:

Non ho patre et è morto.

Interogatus de nomine eius patris respondit:

[4] Nel ms.: andati.
[5] *Recte* (?): Tivarutio.

Hieronimo Gasparrutto, et mia madre Maddalena da Gradisca, et è morta lei ancora.

Interogatus respondit:

Io mi so confessato et communicato ogni anno dal mio piovano.

Interogatus respondit:

Io non so che nella nostra villa ci sia alcuno che viva da lutherano et viva malamente.

Interogatus se lui sa o conosca alcuno che sia strigone o benandante, respondit:

Di strigoni non so alcuno, né anco di benandante [6].

Et cum hęc dixisset, ridens dixit:

Padre no, che io non so.

Interogatus respondit:

Io non sonno benandante, né la profession mia è tale.

Interogatus respondit:

Io non so che nella nostra villa sia stato alcun putto amaliato da strighe.

Interogatus respondit:

M. Piero Ruota mi chiamò dicendomi: «Vien un poco il mio putto che cosa lui ha».

Interogatus respondit:

Et io andai a vedere il putto et io gli resposi non saper cosa alcuna.

Interogatus respondit:

Io non ho mai parlato con il nostro piovano di essere strigone o benandante.

Interogatus [7] respondit:

Io ho parlato con l'inquisitore passato et con il nostro piovano de benandanti.

Interogatus respondit ridens:

Ho parlato con il padre inquisitore passato dicendoli che mi insommia di combattere con strigoni.

Interogatus respondit:

Io non ho invitato nessuno alli giochi, alli quali vanno li beni andanti.

Interogatus se quando fu chiamato || *5r* || da m. Piero andò a mangiare o a bevere in cannova del sopradetto m. Piero Ruota sopravenendo il piovano habbino parlato delle cose delli beni andanti, respondit:

Signor no.

[6] Nel ms.: benandadante.
[7] Nel ms.: Interogatus interogatus.

Interogatus: havete mai parlato con il detto m. Piero in cannova alla presentia del prete di queste cose de beni andanti? respondit:

Signor no.

Interogatus: havete mai promesso al prete o al padre inquisitore di condurli alli giochi di benandanti? Ridens respondit:

Messer no.

Interogatus: perché hai tu riso? respondit:

Perché queste non sonno cose da addimandarsi, perché si va contra il voler de Iddio.

Interogatus: perché se va contra il volere de Iddio interogandosi di queste cose? respondit:

Perché se addimanda cose che io non so.

Interogatus: havete mai detto a m. pre Bartholomeo che di notte andate nella campagnia di Verona et Vicenza et combattette andando con li beni andanti? respondit:

Padre no.

Interogatus: havete detto al padre inquisitore et a messer pre Bartholomeo «promettetemi a me, che vogliate o no farò che venirete di notte»? respondit:

Padre no, che mi recordi, et hęc dicens clausit oculos.

Interogatus: come può essere che voi dichiate di non far questa arte havendo voi nel tempo che era qua monsignor Maracco detto al padre inquisitore passato «questa sera è il tempo di andare a far questi giochi»? respondit:

Io non so di haver detto queste cose, né mi recordo.

Interogatus: havete mai gridato con m. pre Bartholomeo che lui non pianti nel suo horto canne? respondit:

Signor no.

Interogatus: havete mai detto al padre inquisitore passato et a m. pre Bartholomeo che quando tornano li strigoni e benandanti lassi et stracchi delli giochi loro, se non trovano acqua pura per le case vanno nelle cannove, et urinano et guastano il vino? respondit:

Padre no. Et dum responderet risit dicens: o mondo, mondo!

Interogatus: havete mai promesso a m. pre Bartholomeo di condurlo a questi giochi? respondit:

Padre no.

Interogatus: havete mai detto a nessuno di essere de benandanti? respondit:

Padre no.

Interogatus: sete mai stato bastonato dalli diavoli per haver detto et revelato le cose che se fanno i benandanti? respondit:

Padre no.

Interogatus: havete alcuno che sia vostro nemico? respondit:

Padre no.

Item admonitus de veritate dicenda, et exhortatus a Rev. patre inquisitore ut dicat veritatem, quod si dixerit, cum misericordia accipiet et amplexabitur, interogatus respondit:

Padre, non posso dir altro perché io non so altro.

Quibus auditis || *5v* || Rev. pater inquisitor decrevit detrudi in carcerem et sic demissus est animo etc.

Die eodem ut supra.

Actum ubi et coram ut supra, presentibus et assistentibus ut supra. Constitutus Baptista Moducus officialis alias Gamba Secura, citatus admonitus iuratus examinatus et interogatus suo iuramento deposuit ut infra. Interogatus respondit:

Padre no che io non so perché io sia stato chiamato a venir qua.

Interogatus respondit:

Chiamato dal offitiale so comparso.

Interogatus respondit:

Mi so confessato et communicato ogni anno, da pre Martino confessato et da pre Iacomo communicato, habitante qui in Cividale.

Interogatus respondit:

Nativo son da Trevignano, ma son trenta anni che sto continuo a Cividale.

Interogatus respondit:

Mio padre era da Trevignano et se adimandava Iacomo Moduco, et mia madre detta Maria da Gonars.

Interogatus respondit:

Padre, io non so né conosco alcuno heretico.

Interogatus respondit:

Non ho conosciuto nessuno heretico, né anco praticato con loro.

Interogatus respondit:

De strigoni non so che ve ne siano alcuni; et de benandanti io non conosco altri che mi.

Interogatus: che vuol dire questa parola «benandante»? respondit:

Benandanti io chiamo quelli che mi pagan bene, vo volentieri.

Interogatus respondit:

Io ho parlato con il clarissimo et con diversi di essere benandante.

Interogatus respondit:

Io delli altri non gli posso dire perché non posso andar contra il divin volere.

Interogatus respondit:

Io sonno benandante perché vo con li altri a combattere quattro volte l'anno, cioè le quattro tempora, di notte, invisibilmente con lo spirito et resta il corpo; et noi andiamo in favor di Christo et li strigoni del diavolo, combattendo l'un con l'altro, noi con le mazze di finocchio et loro con le canne di sorgo; et se noi restiamo vincitori, quello anno è abondanza, et perdendo è carestia in quel anno.

Interogatus: quanto tempo sei stato in questo fatto, et se hora vi è? respondit:

Otto anni et passa che io non vi sonno, et ce se entra di vinti anni, et vien liberato di quaranta volendo essere liberato.

Interogatus: come si fa per entrare in questa compagnia de benandanti? respondit:

Tutti quelli che sonno nati vestiti sonno de essa, et quando vengono alli venti anni chiamati apunto a guisa del tamburo che chiama li soldati, et a noi bisogna andare.

Interogatus: come può essere questo, che noi cognosciamo molti gentil' homini che sonno nati vestiti, et non di meno non sonno viandanti? respondit:

Io dico che tutti vi vanno purché siano nati vestiti.

Interogatus admonitus ut dicat veritatem quomodo ingrediantur in hac arte, respondit:

Non se fa altro, || *6r* || se non che il spirito si parte dal corpo et va via.

Interogatus: chi è quello che vi viene a chiamare, o Iddio, o angelo, o homo, o demonio? respondit:

È un homo come noi, il quale è posto sopra tutti noi altri e batte tamburo, et si chiama.

Interogatus: sete voi assai nel andare? respondit:

Siamo in gran moltitudine, et alle volte siamo cinque milia et pasano.

Interogatus: vi conoscete l'un l'altro? respondit:

Alcuni si conoscono che sonno del paese, et alcuni no.

Interogatus: chi ha posto questo sopra di voi? respondit:

Io non so, ma noi credemo che sia dato da Iddio, perché noi combattemo per la fede de Christo.

Interogatus de nomine illius capitis, respondit:

Io non lo posso dire.

Interogatus respondit:

Questo è capo della compagnia per infino alli quaranta anni, overo infino che lui lo renuntia.

Interogatus respondit:

Quest'homo è capitano, è di Colognia.

Interogatus de statura et tempore ętatis, respondit:

È un homo di ventotto anni, grande di statura, de barba rossa, pallido in faccia, nobile di generatione, ha mogliere.

Interogatus de insignia capitanei, respondit:

È bianca, et nera la bandiera, cioè la traversa che porta sopra di sé.

Interogatus respondit:

Il banderaro nostro porta una bandiera di hermesino bianco, dorata, con un leone.

Interogatus respondit:

La bandiera de strigoni è di ermesino rosso con quattro diavoli negri, indorata.

Interogatus respondit:

El capitano de strigoni con barba negra, grande et grosso, di nation thedesca.

Interogatus de loco respondit:

Alle volte andiamo a combattere in prato maggiore posto apresso nel territorio di Azzano, et alle volte nel campardo vicino a Cuniano, et alle volte in terra thedesca, in certi prati apresso Cirghinis.

Interogatus respondit:

Andiamo tutti a piedi, et noi combattiamo benandanti con le mazze di finochio, et li strigoni con le canne di sorgo.

Interogatus: magniate voi finochio et aglio? respondit:

Padre sí che noi ne magniamo, perché sonno contra li strigoni.

Interogatus respondit:

Non vi sonno tra di noi delle donne, ma ben è vero che ci sonno donne benandanti, et vanno donne contra donne.

Interogatus respondit:

Nel combattere che facciamo, una volta combattiamo il formento con tutti li grasami, un'altra volta li minuti, alle volte li vini: et cosí in quattro volte si combatte tutti li frutti della terra, et quello che vien vento da benandanti quell'anno è abondanza.

Interogatus respondit:

Io non posso dire il nome || *6v* || delli miei compagni perché sarei bastonato da tutta la compagnia.

Interogatus: dateme li nomi delli vostri nemici, cioè delli strigoni, respondit:

Signor, non lo posso dire.

Interogatus: se voi dite che combattete per Iddio, voglio che mi diate il nome di questi tali strigoni, respondit:

Io non posso dire né accusare alcuno che sia nemico et amico.

Iterum admonitus et interogatus ut dicat nomina strigonum, respondit:

Non posso dirlo.

Interogatus: per che causa non mi potete dir questo? respondit:

Perché haviamo bando della vita di non poter palesar né di una né di altra parte.

Interogatus respondit:

Questo comandamento vien fatto dalli capitani de l'una et altra parte, alli quali siamo obbligati obedire.

Interogatus: questa è una fuga, perché voi non essendo piú di questi, come dite, non sete obbligato a obedirli; però manifestate questi tali strigoni, respondit:

La mogliera che fu di Paulo Tirlicher de Mersio di sotto in Schiavonia apresso santo Leonardo, et un altro per nome Piero di Cecho di Zuz di Prestento, di anni trentasei.

Interogatus respondit:

Questa donna ha tolto il latte alli animali, mettendo alcune cose sopra il coverto et tetto della casa, come certi legni legati con certe stroppe, et che credo che si non è morta che si trovarebbe ancor adesso.

Quibus auditis Rev. pater inquisitor dimisit illum animo etc.

Die 28 iunii feria 3ª de mane, actum ubi et coram presentibus et assistentibus ubi ut supra.

Eductus e carcere Paulus supradictus constitutus iuratus admonitus examinatus et interogatus suo iuramento deposuit ut infra. Interogatus: se ha pensato meglio de dir la verità che per il passato, respondit:

Padre sí, et la dirò giustamente.

Interogatus: sete voi de benandanti? respondit:

Padre sí.

Interogatus: quanto tempo || *7r* || è stato in questa compagnia? respondit:

Sonno dieci anni.

Interogatus: sete voi ancora in questa compagnia? respondit:

Sonno quattro anni che io non vi son piú.

Interogatus: come havete fatto per entrare in questa compagnia, et di che età eravate in questa compagnia? respondit:

Io era di anni ventotto et quando vi entrai fui chiamato dal capitano de benandanti di Verona.

Interogatus: di che tempo fosti chiamato? respondit:

Delle quattro tempore di san Matthia.

Interogatus: per che causa hieri voi non me lo dicesti? respondit:

Perché haveva paura di strigoni, li quali mi verrebbono assaltare nel letto per amazzarmi.

Interogatus: se la prima volta che andasti sapevate voi di andare con li beni andanti, respondit:

Padre sí, perché era stato prima avisato da un benandante che è da Vicenza, per nome Baptista Visentino.

Interogatus de congnomine respondit:

Non so.

Interogatus an habeat patrem homo ille, respondit:

Signor no.

Interogatus de etate, respondit:

Era d'età all'hora il detto Battista di età di trentacinque anni, di statura alta, di barba negra tonda et di bella effigie, contadino, né so di che villa se sia.

Interogatus: quando quest'homo vi venne avisare, che tempo era? respondit:

Era del mese di decembre, per le quattro tempora di Natale, la giobbia di sera a quattro hore di notte in circa, sul primo sonno.

Interogatus: che cosa vi disse quando vi venne avisare? respondit:

Me disse che il capitano de benandanti me chiamava che io dovesse andare a combattere per le biave. Et io gli resposi: «voglio venire per amor delle biave».

Interogatus: quando vi parlò eravate suvegliato o pur dormevi? respondit:

Quando mi apparse il detto Baptista dormevo.

Interogatus: se voi dormevate, come gli respondesti et come sentivate la [8] voce di colui? respondit:

Il spirito mio gli respose.

Interogatus: quando andasti fuora, andasti voi con il corpo? respondit:

Padre no, ma con il spirito, et se per caso mentre noi siamo fuora uno andasse con il lume, et reguardasse il corpo sempre, non retornarebbe mai dentro fino che non restassino di guardare per quella notte; et se quel corpo, apparendo come morto, fusse posto sotto terra, il spirito andarebbe vagabondo per il mondo fino a quel hora che quel corpo doveva morire; et se il corpo non fusse sepellito, il spirito non reintrarebbe in quel

[8] Nel ms.: lo.

corpo per quel giorno insino alla notte seguente se non vi fusse alcuno che lo rimirasse.

Interogatus: avanti che voi fussi chiamato, cioè il dí avanti da questo Battista, per avanti lo havevi voi conosciuto questo Battista? respondit:

Padre no, ma loro || *7v* || sanno chi è benandante.

Interogatus: come costoro sanno chi è benandante? respondit:

Il capitano de beni andanti lo sa.

Interogatus: quanti sete in numero alla vostra compagnia? respondit:

Siamo solo sei.

Interogatus: che arme usano in combattere? respondit:

Combattiamo con paugnia, cioè con quella bachetta che portiamo dreto le croci nelle processioni delle Rogationi; et habbiamo una bandiera di ermesino bianco tutta indorata, et li strigoni ne hanno una di color giallo, con quattro diavoli dentro.

Interogatus: in che luogo sete andato a combattere? respondit:

Nelle campagnie di Verona et di Gradisca.

Interogatus: come sapete di haver andare in questa o [9] in quel altra? respondit:

Le quattro tempora avanti se disfidano asieme li benandanti et li strigoni, et dicono il luogo.

Interogatus: havete voi promesso a nessuno di condurlo a questi giochi? respondit:

Al padre inquisitore passato; il quale se vi fusse venuto, hora non mi esamineresti.

Interogatus: andate voi di altri tempi che di questi quattro? respondit:

Padre no.

Interogatus: come può essere questo, che voi a m. pre Bartholomeo il secondo dí di Pasqua del mese di aprile del 1575 voi dicesti, essendo lui a mangiare nella vostra villa con voi, che la notte avanti voi eravate stato fuora? respondit:

Dite a pre Bartholomeo che non è vero.

Interogatus: chi è il vostro capitano? respondit:

È un da Verona, né so il suo nome, et credo che sia homo di villa, di statura honesta, homo tondo, di barba rossa, di età di trenta anni.

Interogatus: come si è fatto capitano? respondit:

Non so.

[9] Nel ms.: eo.

Interogatus: chi sonno li vostri compagni qui? respondit:
Sonno di là da Vicenza et di Verona, né so il nome loro.
Interogatus: combattendo voi con quelli strigoni, ne havete conosciuto alcuno? respondit:
Uno si adimanda Stephano di Goritia contadino, di statura mediocre, di età di anni quaranta in circa, con barba negra folta; l'altro si addimanda Martino Spizzica da villa di Chians di territorio di Capo d'Istria lontano tre miglia presso alla villa de Risan, homo di barba grisa, grande di vita, di età di anni trentanove all'hora poteva havere.
Quibus auditis Rev. pater inquisitor dimisit illum precipiens ei quod in termino dierum viginti compareat in conventu nostro s. Francisci de Utino interioris in camera solitę residentię supradicti Rev. patris inquisitoris. ||

8r || Die 24 septembris 1580.
Actum in conventu s. Francisci in camera residentię Rev. patris inquisitoris.
Papinus officialis cl.^{mi} d. provisoris de Civitate Fori Iulii retulit citasse personaliter Paulum quondam Gasparutti de villa Iasicci et sic predictus Paulus comparuit cum supradicto Pupino eodem tempore in conventu s. Francisci ut supra coram Rev. patre inquisitore sic etc. Tum Rev. pater inquisitor iussit ut in carceribus detrudatur et sic fuit missus.

Die lunę 26 septembris 1580.
Actum in palatio cl.^{mi} d. provisoris de Civitate Fori Iulii Ioannis Baduarii in solita audientię camera coram Rev. patre inquisitore magistro Felice de Monte Falco generali apostolico in toto patriarchatu Aquileiensi nec non in civitate Concordię eorumque diocoesum presente supradicto cl.^{mo} d. provisore una cum suo ex^{mo} d. vicario Paulo Patavino.
Eductus e carceribus Paulus quondam Gasparrutti de villa Iasicchi et constitutus iuratus admonitus examinatus et interogatus suo iuramento deposuit ut infra. Interogatus respondit:
Io non venni a Udene come haveva promesso perché tutto il mese di luglio fui amalato.
Interogatus respondit:
Io ho pensato di havere a dire la verità.
Interogatus: chi vi ha insegnato a intrare in questa compagnia di questi benandanti? respondit:
L'angelo del cielo.
Interogatus: quando vi apparse quest'angelo? respondit:
Di notte, in casa mia, et poteva essere quattro hore di notte sul primo somno.

Interogatus: come gli aparse, respondit:

Mi apparse un angelo tutto tutto d'oro, come quelli delli altari, et mi chiamò, et lo spirito andò fuori.

Interogatus dixit:

Egli mi chiamò per nome dicendo: «Paulo, ti mandarò un benandante, et ti bisogna andare a combattere per le biade».

Interogatus dixit:

Io gli resposi: «Io andarò et son obediente».

Interogatus: che cosa vi promesse, donne, da mangiare, salti et che cosa? dixit:

Non mi promesse alcuna cosa, ma quelli altri ballano et saltano, et gli ho visti perché combattemo con loro.

Interogatus: dove andò il spirito vostro quando l'angelo vi chiamò? respondit:

Uscí fuora, perché nel corpo non può parlare.

Interogatus: chi vi ha detto che bisogna che 'l spirito || 8*v* || esca di fuora acciò parli con l'angelo? respondit:

L'angelo medesimo me l'ha detto.

Interogatus: quante volte havete visto questo angelo? respondit:

Ogni volta che io andava fora, perché sempre veneva con me.

Interogatus: quando vi appare overo si parte da voi, vi spaventa questo angelo? respondit:

Non ne spaventa mai, ma quando ci partemo dalla squadra ne dà la beneditione.

Interogatus: questo angelo non si fa adorare? respondit:

L'adoramo sicome adoriamo il nostro signor Jesu Christo in chiesa, et non sonno piú angeli ma uno solo che guida la compagnia.

Interogatus: quando vi appare se dimostra in quella a sedere? respondit:

Tutti apparemo in un tempo istesso et lui sta in persona apresso la nostra bandiera.

Sibi dictum: vi mena quest'angelo dove è quel altro in quella bella sedia? respondit:

Ma 'l non è della nostra lega, Dio ci guardi di impacciarci con quel falso nemico!

Subdens: sono li strigoni di quelle belle sedie.

Sibi dictum: havete mai visto li strigoni a quella bella sedia? respondit, movendo brachia:

Ma signor no, che noi non femo altro che combattere!

Interogatus: qual è piú bel angelo, il vostro o quello di quella bella sedia? respondit:

Non vi ho detto che non ho visto quelle sedie?

Subdens: il nostro angelo è bello e bianco, et il loro è negro et è il diavolo.

Interogatus: qual fu il primo benandante che vi venne a chiamare mandato dal angelo? respondit:

È stato Baptista da Vicenza, come ho detto un'altra volta.

Interogatus: quando vi apparse l'angelo eravate maritato, et la vostra moglie era in letto? respondit:

Non ero all'hora maritato, et furno piú di quattro anni avanti che io mi maritassi.

Interogatus: in quel tempo quanti anni havevate? respondit:

Da ventiquattro anni o vinti in circa.

Interogatus: havete mai detto a vostra moglie di andar fuora? respondit:

Padre no. Et statim mutatus est in faciem et: perché la non havesse paura.

Et ei dicto: si questa è cosa buona et voluntà de Iddio, perché dubi- || 9*r* || tare che lei havesse paura? respondit:

Io non ho voluto dire tutti li miei secreti alla mia moglie.

Et ei dicto: voi mi havete detto che le donne vanno a combattere con le donne; perché non lo havete detto et revelato a lei, et introdurla a far questo che dite essere cosa buona? respondit:

Io non posso insegnare quest'arte a nessuno se il signor Iddio non l'insegna lui.

Interogatus: sete voi mai stato bastonato? respondit:

Padre sí, quando io pandei queste cose al prete nostro, detto pre Bartholomeo, et hebbi doi bastonate nelle spalle.

Interogatus: se vedevano li segni nel corpo? respondit:

Me doleva tutta la vita, né mi poteva vedere se ci erano li segni.

Interogatus: quanto tempo sentesti amalato? respondit:

Sei overo otto giorni.

Interogatus: chi è quel che vi dette [10]? respondit:

Un strigone, qual non conosco se non per vista.

Interogatus: come havete fatto per conoscere se quello era strigone? respondit:

Perché combattevamo con lui.

Interogatus: chi sonno quelli che sonno della vostra compagnia? respondit:

È un Baptista da Vicenza, come ho detto di sopra; li altri non so.

[10] Nel ms.: detto.

Quibus auditis Rev. pater inquisitor iussit remitti supradictum Paulum ad carceres.

Die prima ottobris 1580.

Actum in palatio cl.^{mi} d. provisoris in camera audientię coram Rev. patre inquisitore Aquileiensi, presenti cl.^{mo} d. provisore Ioanne Baduaro cum eius ex.^{mo} d. vicario ubi etc.

Constituta mulier Maria uxor Pauli de Iasicco iurata admonita examinata et interogata suo iuramento deposuit ut infra.

Interogata respondit:

Signor no che non so perché io sia stata chiamata.

Interogata respondit:

Signor sí che mi so confessata et communicata da pre Gasparo.

Item interogata respondit:

Sono otto anni che so maritata con Paulo de Gasparrutto della villa de Iasiccho.

Interogata respondit:

Dopoi che so maritata non mi ho mai acorta di cosa alcuna di mio marito di quello che mi domandate dell'andar fuori || 9*v* || con il spirito et di essere benandante, se non che una notte, circa le quattro hore avanti giorno mi occorse levar su, et perché io haveva paura chiamai Paulo mio marito acciò levasse meco, et quantunque lo chiamassi forse dieci volte et lo scotessi, non poti mai far che si risvegliassi, et stava con il viso in su, onde io mi partí senza che lui levassi, et retornata viddi che era suvegliato dicens: «Questi benandanti dicono che il spirito loro quando esce fuora del corpo pare un sorzetto, et cosí quando retorna, et che se mentre il corpo è privo di esso spirito fosse voltato, restarebbe morto, ché esso spirito non li potrebbe retornare».

Interogata dixit:

Pono essere da quattro anni in circa che mi occorse quello che ho detto di sopra, et era d'inverno ma non mi recordo di che giorno, ma non erano quattro tempora.

Interogata respondit:

Io ho inteso da Pietro Rotharo, che soleva essere molinaro, che retrovandosi nel molino suo vidde uno, che non so se fusse Paulo mio marito, che era come morto, et revoltato et rivoltato non si risvegliava, et che de lí a un poco vidde una sorzutta andare a torno al suo corpo, non so mo se li entrasse in bocca.

Diversimode interogata dixit nescire aliud, et sic pro nunc dimissa, cum prius in principio per aliquantulum ploraret et fleret, lacrimas autem numquam visa est emittere.

Die dominico 2ª ottobris 1580.

Actum ubi ut supra sed in sala, presentibus ut supra.

Constitutus Baptista Moducius et eductus per prius e carceribus positis in conventu s. Francisci de Civitate Fori Iulii, admonitus examinatus et interogatus deposuit ut infra. Interogatus respondit:

Da poi che ho inteso da quel mio compagno che è in prigione che li apparse un angelo, io son venisto in opinione che questa sia opera diabolica, perché il signor Iddio non manda li angeli a menar li spiriti fuora delli corpi, ma ben a farli buone inspirationi.

Et iterum interogatus respondit:

Quando apparve a me mi apparve una certa cosa invisibile in somnio, la quale || 10*r* || haveva somiglianza di homo, et mi pareva di dormire et non dormiva, et parevami che fusse uno da Trivigniano, et perché io haveva al collo quella camisciola che io nacqui, et mi pareva che mi dicesse: «Tu hai da venir meco perché hai una cosa delle mie»; et cosí io dissi che se bisognava andare che io sarei andato, ma che non mi voleva scostare da Iddio; et dicendomi lui che era cosa d'Iddio vi sono andato ventidue anni, overo ventitre.

Iterum interogatus dixit:

Signor sí che io portava quella mia camisciola al collo sempre, ma la persi, et dipoi che la perdei non ci son piú stato.

Dicens interogatus:

Quelli che hanno la camisciola et non la portano adosso non ci vano.

Interogatus dixit:

Quello che mi apparve pareva un Zan de Micon da Trivignano qual è morto.

Interogatus dixit:

Fu una notte di giobbia di quattro tempora di Natale.

Interogatus dixit:

Signor no che io non sapeva che colui mi dovesse venir a retrovare quella notte, né che egli fosse benandante, né mai prima haveva raggionato con lui di tal cose.

Addens ex se:

Io non ho mai detto niente se non da poi che ho lassato di andar fuori perché mi disse: «Non dir niente, altrimenti sarai bastonato».

Sibi dicto: Sai tu che mai nessuno sii stato bastonato per questo? respondit:

Signor sí, et io tra le altre perché volsi dire una parolina fui bastonato, et lassato per morto.

Ei dicto: Chi te bastonò? respondit:

Quelli che venivano meco, cioè forse dieci di quella villa di Trivignano, che hora sonno morti tutti.

Dicens interogatus:

Signor sí che in quella villa vi erano delli strigoni, et tra li altri un Seraphino qual è morto.

Sibi dicto: Vedevi tu ciò che facevano li strigoni fuora? respondit:

Signor no, se non le quattro tempora che combattevamo seco: ma loro vanno fuora anco le giobbie.

Interogatus dixit:

Li strigoni le zobbie vanno sempre facendo male a questo et quel altro, né so se sonno chiamati da alcuno.

Dicens interogatus:

Li strigoni fanno le reverenze et orationi a quelli loro padroni, quali vanno in || 10v || habiti negri con catene al collo, con gravità grande, et se fanno inginochiare d'avanti.

Sibi dicto: Voi benandanti ve inginochiate avanti il vostro capitano? respondit:

Signor no, ma solo li facemo reverenza con la berretta, come li soldati al lor capitano.

Sibi dicto: Li strigoni da poi l'ingenocchiarsi fanno altri giochi? respondit:

Signor, io non ho visto, perché loro vano in qua et in là.

Ei dicto: Quando vedesti li strigoni ingenochiarsi, et dove? respondit:

In prato Mazzone, da poi che si era combattuto, che si partivano in qua et in là.

Sibi dicto: In che modo ti potevi dar a credere che fosse opera d'Iddio questa opera, poiché gli homini non hanno virtú né di farsi invisibili né di condur via lo spirito, né le opere di Iddio se fanno ascosamente? respondit:

Colui mi pregava tanto con dir: «Caro Batista, leva su», et pareva ch'io dormisse et non dormisse, et essendo lui piú vecchio di me mi lassai persuadere, credendo che fusse bene.

Interogatus dixit:

Signor sí, io credo adesso che questa sia stata un'opera diabolica, poiché quell'altro mi ha detto di quel suo angelo, che ho detto di sopra.

Dixit interogatus: La prima volta che io fui chiamato colui mi menò in pra Mazzone et il capitano mi prese per la mano, mi disse: «Sarai tu buon servitore?» et io gli resposi di sí.

Interogatus dixit:

Egli non mi promesse cosa alcuna, ma mi diceva ben che io

faceva un'opera de Iddio, et che morto sarei andato in paradiso.

Dicens interogatus:

Il capitano haveva un'insegna bianca come vi ho detto ancora, et non haveva croce, né meno haveva croce sopra li vestimenti, quali erano negri.

Addens postea:

Erano di panno d'oro negri.

Sibi dicto: Che differenza era tra il vostro capitano et quello delli strigoni? respondit:

Il nostro era alquanto bianco in viso, et quel altro brunotto.

Interogatus dixit:

Là non si nominava in particolare Christo né la Madonna, né per nome santo alcuno, né viddi mai alcuno a segnarsi, né farsi il segno della || 11*r* || croce; ma ben parlavano d'Iddio et santi in generale, dicendo: «Iddio et santi siano con noi», non nominandone però alcuno.

Dicens interogatus:

Mentre si combatteva non vi era cavalli, se non certi di quelli signori di una banda et dall'altra a cavallo su in certi animali quadrupedi negri et bianchi et rossi, che io non so di che sorte siano, che stavano a vedere.

Dicens interogatus:

Quelli delli strigoni stavano da una parte et li nostri dall'altra, ma non si davano fastidio.

Dicens interogatus:

Sí ben conoscevo de benandanti, però non conoscevo nessuno di quelli signori, perché venevano hora di una sorte, hora della altra. Ma noi benandanti et strigoni andavamo sempre a un modo.

Interogatus dixit:

Mentre aspettavamo la compagnia non facevamo altro, né si mangiava né si beveva; ma nel retorno, tanti scudi havessi io quante volte havemo beuto per le cannove entrando per le fessure et montando a cavalletto delle botti! Bevevamo con una piva, et anco li strigoni; ma loro, beuto che havevano, pisciavano nelle botti.

Interogatus dixit:

Caro signor, non vi ho io detto che solamente per haver volesto dir doi paroline fui battuto terribilmente, che si vedeva tutta la mia vita negra, la schena et bracci? et però non lo dissi mai al confessore.

Quibus auditis remissus fuit ad carceres animo etc.

Die lunę 3 ottobris 1580.

Actum ubi ut supra coram Rev. patre inquisitore Aquileiensi magistro Felice Montifalchio, presente cl.^{mo} d. provisore Ioanne Baduario [11] cum eius magnifico et ex.^{mo} vicario.

Eductus e carceribus sibi assignatis Paulus Gasparrutus de villa Iasicci, examinatus et interogatus deposuit ut infra.

Interogatus respondit:

Credo che la aparitione di quel angelo sia stato il demonio che mi tentasse, poi che mi havete || 11*v* || detto che si può transfigurare in agnolo.

Interogatus respondit:

Mia madre, circa un anno avanti che mi aparisse quel angelo, mi dette una camisola con la qual io era nato, dicendomi che l'haveva fatta batezzare insieme con me, et che li haveva fatto dir sopra nove messe, et benedirla con alcune orationi et evangelii; et mi disse che io era nato benandante, et che quando io fussi grande sarei andato fuora di notte, et che io la tenesse et portasse adosso, che sarei andato con li benandanti a combattere con li strigoni.

Interogatus respondit:

Mia madre non andava fuora né era de benandanti.

Interogatus dixit:

Dal tempo che mi fu data la camisciola fino a quello che mi venne quel angelo non mi fu detto altro da alcuno, né insegnato cosa alcuna.

Interogatus respondit:

Quando l'angelo, che credo mo sia il demonio, mi chiamò, non mi promesse cosa alcuna, ma ben mi disse che mi havarebbe mandato a chiamare per un benandante detto Baptista da Vicenza, qual me lo mandò.

Interogatus dixit:

Io non conosceva questo Battista, che non lo haveva mai veduto, ma quando venne mi disse: «Io son Baptista da Vicenza».

Interogatus respondit:

Andassimo fuora per la porta, si ben era serrata.

Interogatus et sibi dicto: In che modo conosci tu li putti quando sonno strigati? respondit:

L'appare perché si vede che non li lassano niente di carne adosso, et non li lassano niente, et restano secchi secchi secchi altro che la pelle et l'osso.

[11] Nel ms.: Paduario.

Ei dicto: Che remedio fu quello che insegnasti al putto di quel homo di Brazzano? respondit:

Io gli dissi che lo pesassero tre giobbie.

Interogatus respondit:

Il remedio è questo, che mentre si pesa il putto con la stadera il capitano de benandanti con la stadera tormenta il strigone che l'ha guasto, a tal che lo fa anco morire.

Interogatus respondit:

Il putto morse, perché erano stati massa a pesarlo.

Addens:

Quando il putto || 12*r* || va crescendo di peso che si pesa tre giobbie, il strigone va callando et more, et se il putto cala, et il strigone vive.

Interogatus respondit:

Mentre che io era benandante poteva chiamare uno che venisse meco, et questo può fare ogni benandante: ma però prima se fa giurare che non dirà cosa alcuna, perché dicendolo tornarebbe danno a lui et chi lo conduce.

Sibi dicto: Chi li farebbe male? respondit:

Quelli strigoni.

Quibus habitis Rev. pater inquisitor cum consilio cl.^{mi} d. provisoris ac eius ex.^{mo} d. Paulo Pradiola vicario suę cl.^{me} magnificentię relaxavit pro nunc, dummodo quando vocatus fuerit redire debeat sic etc. et omni meliori modo etc.

Eductus e carceribus sibi assignatis Baptista Moducius officialis, alias Gamba Secura, examinatus admonitus et interogatus deposuit ut infra. Interogatus respondit:

Io vi ho detto che non si può andare senza la camisciola qual mi dette mia madre, dicendomi che era nato con quella et che l'haveva fatta batezzar meco et fattoli dir sopra alcune messe, dicendomi che io la dovesse portar meco, sopra la qual camisciola ancor io feci dire piú di trenta messe et benedirle, essendo in Roma con il quondam signor Mario Savorgnano.

Et interogatus dixit:

Signor sí che il sacerdote che la benediva sapeva, et la metteva sotto la tovaglia dell'altare mentre diceva la messa.

Dicens interogatus:

Io la faceva benedir a un frate in quella chiesa di una Madonna apresso la porta che si entra in Roma.

Et interogatus dixit:

El fu un frate solo che disse le messe, che non so se fussero trenta o trentadue, et tenne la camisciola in mano, et io li donai un scudo d'oro per mia cortesia.

Quibus habitis Rev. pater inquisitor ut supra relaxavit pro

nunc ut supra cum eorundem consilio supradictorum et eadem intimatione sic etc. omni meliori modo etc. ||

12*v* || Die 25 novembris 1581.
Leonardus Colloredus preco Civitatis publicus medio eius iuramenti retulit dedita opera ivisse ad villam Iasicchi et citasse Paulum quondam Gasparutti de villa Iasichi pro die dominica ad comparendum coram Rev. patre inquisitore ad audiendam sententiam in ecclesia s. Francisci Civitatis, quę fuit 26 novembris 1581. Idem Colleredus retulit citasse Baptistam Moducum pro die dominica 26 novembris 1581 ad audiendam sententiam in eadem ecclesia s. Francisci Civitatis Fori Iulii.

(ACAU, S. Uffizio, «Sententiarum contra reos S. Officii liber primus»).

90*r* || In Christi nomine amen.
Nos frater Faelix Montefalchius sacrae theologiae doctor et inquisitor generalis haereticae pravitatis in toto patriarchatu Aquileiensi ac diocaesi Concordiensi specialiter delegatus a Sancta Sede Apostolica.

Attendentes quod tu, Baptista Moducus, praeco in Civitate Fori Iulii diocoesis Aquileiensis fuisti nobis publica fama referente a fide dignorum insinuatione delatus de haeretica pravitate, et quod illa infectus fueris multis annis, in magnum animae tuae detrimentum, nos itaque, quibus incumbit ex officio quo fungimur sanctam fidem catholicam in cordibus hominum complantare ac pravitatem haereticam ab eorum mentibus enervare, volentes (ut tenebamur, et tenemur) in et super his certius informari, et videre an clamor, qui ad aures nostras pervenerat, veritate aliqua fulciretur, ut si sic veritas se haberet, provideremus de salubri et opportuno remedio, descendimus ad inquirendum, testes examinandum, teque vocandum, ac ut congruentius potuimus in et super contra te denuntiatis te medio iuramenti interogandum, et ad peragendum omnia et singula, quae a nobis fienda erant, iustitia exigente, ac sicuti nobis mandant canonicae sanctiones. Sane, cum velimus causae tuae huiusmodi congruum dare finem et clare videre quod compertum fuerat, an sive ambulares in tenebris vel in luce et an fores infectus haeresis labe necne, processus meritis solemniter tam in sacrae theologiae facultate quam in iure canonico ac civili peritorum coram nobis consilio ordinavimus con-

gregari, assistente cl.^{mo} d. Ioanne Baduario provisore dignissimo Civitatis Fori Iulii in ven. conventu s. Francisci dictae Civitatis, scientes quod secundum canonica instituta integrum est iuditium quod plurimorum sententiis confirmatur, et habito ac digesto consilio visisque ac diligenter inspectis processus meritis, omnibusque et singulis contentis in eo aequa lance libratis, invenimus te propria confessione in iuditio recepta per nos medio iuramenti, in multiplici pravitate et haereticalia depraehensum, et primo:

quod per annos viginti duos fuisti in his erroribus et haeresibus, namque confessus fuisti te per dictum tempus cum benandantibus fuisse et quod introisti in quattuor temporibus decembris sive quod mater tua tibi dedit indusium, sive camisiolam, cum qua natus fueras, dicens quod tecum illa baptizari fecerat, necnon dicere super eam aliquas missas, et quod || 90*v* || illam tecum ferre deberes, quia ivisses cum benandantibus, quam camisiolam ferendo tecum confessus fuisti quod quadam nocte apparuit tibi quidam homo de Trivignano tibi notus, sed non pro benandante, et tibi dixit quod tu secum ire debebas, quia rem suam quandam [12] habebas, et quod tu respondisti te iturum esse, postquam necesse erat ire, et demum, quod cum dicto homine pluries et pluries per annos viginti duos ivisti.

Praeterea ex propria confessione tua accepimus, quod tu, dum esses Romae, sine aliquo timore Dei celebrare fecisti super praedicto indusio missas viginta faciendo et dicere plures orationes et evangelia a quodam sacerdote.

Ulterius ausus fuisti pluries dicere et coram nobis id temere affirmare, quod omnes illi qui nascuntur induti sunt de ista societate, et quando ad aetatem vigesimi anni perveniunt eis necesse est dictam societatem adire.

Quod dies quibus ibas erant quattuor tempora anni in nocte inter diem iovis et diem veneris; quod loca ad quae ire solebas ad proeliandum erant pratum maius positum prope Azzanum et interdum campanea dicta campardo Conegliani, et quandoque etiam in terras teutonicas in quodam prato prope locum de Circnis, et quod prima vice quando ivisti fuit in pratum maius.

Nobis constat etiam quod tu dicebas quod quando haec loca adibas vos faciebatis nuptias saltando, bibendo et commedendo, et quod proelia committebatis hastis feniculi.

Praeterea tanta fuit audatia tua et parvus timor Dei, ut ausus sis coram nobis affirmare quod propallare nomen strigonum et benandantum est ire contra divinam voluntatem; et

[12] Nel ms.: quando.

ulterius affirmasti te credere et firmiter tenere hos scelestos ludos a Deo esse permissos, et vos pro Deo proeliari. Item affirmasti te firmiter tenere, quod ille || 91*r* || capitaneus, sub quo ibas ad similia spectacula, fuisset a Deo positus.

Ulterius tanta fuit perseverantia tua et credulitas in mala committendo, quod credebas et firmiter tenebas quod non solum opera ista Dei erant, verum quod mortuus pro illis paradisum introisses.

Dixisti etiam ore proprio quod in istis vestris spectaculis et praelia signifer benandantum deferebat signum hermisini albi deauratum cum leone, et ille strigonum signum hermesini rubei deauratum cum quatuor diabolis nigris.

Quod in reditu ab istis ludis ingrediebamini canipas ad potandum et ad alia committendum.

Praeterea ausus es credere et affirmare spiritum et animam posse ad libitum e corpore exire et redire quando adit ista proelia. Et quod est signum ingentis fallatiae et sceleris tui, accepisti sacratissimum Eucaristiae sacramentum sine eo quod unquam confessus fuisti haec tam magna scelera et errata tua.

Verum cum misericors et miserator Dominus nonnullos prolabi permittat aliquando in haereses et errores non solum ut viri catholici et literati in sacris elogiis exerceantur, verum etiam ut sic lapsi humiliores deinceps fiant, ac in pęnitentiae operibus exerceantur, eiusdem processus meritis diligenter sic ut supra discussis, reperimus te ad informationem nostram frequentem et aliorum proborum adhaerendo consilio saniori ad gremium Sanctae Matris Ecclesiae et ad eiusdem unitatem salubriter evolasse predictas haereses et errores detestando, ac fidei sanctae catholicae agnoscens irrefragabilem veritatem tuis intimis visceribus infigendo, propter quod te admissimus (sicuti admittimus) ad abiuratoriam et adiutoriam publicam cautionem, faciendo te in praesentia predictas haereses et omnem aliam publice per infrascriptam formam abiurare. Qua expleta abiuratione || 91*v* || absolvimus te a sententia excommunicationis maioris, qua ex lapsu in haeresim extiteris innodatus, et te reconciliando Sanctae Matris Ecclesiae restituimus sacramentis, dum tamen de corde vero et fide non ficta redieris ad ipsius Ecclesiae unitatem, prout te fecisse credimus et speramus.

Accede ergo ad abiurationem infrascriptam.

Io Battista Moducco officiale de Cividal de Friuli dela diocese d'Aquileggia, posto qui alla presenza di voi padre inquisitore dell'heretica pravità in tutta la diocese d'Aquileggia et Concordia, havendo avanti di me li sacrosanti Evangeli, et

quelli con le proprie mani toccando, giuro di credere col core [13] et confessar con la bocca quella santa fede catholica et apostolica la quale crede, confessa, predica et osserva la Santa Madre Chiesa, et consequentemente abgiuro, revoco, detesto et renego ogni heresia di qualunque conditione sia, et setta elevata contra la Santa Romana et Apostolica Chiesa.

Di piú giuro di creder col core et confesso con la bocca haver fatto male il continuar per anni ventidue fra li benandanti, d'haver creduto et confessato quella esser opera di Dio, et che quelli che ad essa contradicessero contradichino a Dio.

Confesso parimente haver fatto male nelle quattro tempore dell'anno esser andato con li altri benandanti et strigoni a combatter le biade et vini.

Confesso et credo che il spirito et anima nostra non possi andar né ritornar a sua volontà nel corpo. Dico anco et confesso haver fatto male gravemente di non essermi mai confessato di questi miei errori. Item abgiuro et detesto haver fatto male portar || 92*r* || la camesiola con la quale io era nato et haver fatto celebrar messe sopra, come cosa detestata dalla Santa Madre Chiesa.

Abgiuro parimenti et detesto esser andato nei lochi per me detti a quei giuochi et conviti di nozze et combattimenti con cane di fenocchi.

Item abgiuro et detesto haver detto malamente et contra la Santa Madre Chiesa che chi palesa il nome di questi strigoni et benandanti vada contra il voler de Dio, et che questi giuochi siano da Dio, et si combatti per Dio.

Di piú abgiuro et detesto haver fatto male in haver creduto et affermato che quel capitano sotto il quale io andava fosse stato posto da Dio.

Item abgiuro et detesto la perseveranza et credenza mia in creder che non solo quelle opere fussero di Dio ma che morto per quelle sarei andato in paradiso.

Abgiuro et detesto anco haver detto che nelli detti giuochi et combattimenti il banderaro de benandanti portava l'insegna d'hermesin bianco indorata con un leone, et quello de strigoni una d'hermesin rosso con quatro diavoli negri indorata.

Item abgiuro et detesto haver affermato di credere et tener per certo che l'anima possi uscir del corpo et ritornare a suo beneplacito mentre andava a questi giuochi.

Detesto finalmente et abgiuro ogni et qualunque sorte di male operationi et heresie che havessi commesso contro la

[13] Nel ms.: col credere.

Santa Madre Chiesa, alla quale sempre con ogni mio || 92*v* || spirito et affetto m'accosto et inchino chiedendo dall'altissimo creator mio perdono.

Di piú giuro et prometto che per l'avenire non terrò alcuna heresia, non crederò, né me gli accostarò, né ad altri insegnerò, ma se saperò alcuno essere infetto d'heresia o sia de strigoni, o strigone et benandante, da me sarà manifestato a voi padre inquisitore o a successori vostri.

Giuro anco et prometto di adempire con ogni mio potere ogni penitenza datami, o che mi si darà da voi, né fugirò, né mi assenterò, ma qualunque volta sarò ricercato quanto piú presto mi appresenterò; cosí Iddio mi aggiuti, et questi santi Evangeli. Ma se contra le cose predette abgiurate (che Dio non voglia) io fossi per incorrere nell'avenire, voglio subito esser tenuto per relasso, et alle pene debite a relassi hora et per all'hora mi obligo et astrengo, quando però fossero legitimamente provate in giuditio o da me confessate.

Sane cum indignum valde sit dominorum temporalium iniurias ulcisci Dominique coelorum et creatoris omnium iniurias aequanimiter tolerare, cum multo gravius existat aeternam quam temporalem laedere maiestatem, et ut ipse peccatorum miserator tui misereatur et ut tu caeteris sis in exemplum, et ut crimina non remaneant impunita, et ut in futurum cautior efficiaris, et ut non reddaris proclivior, sed difficilior ad predicta et quaecumque alia illicita committenda,

Nos frater Faelix Montifalchius inquisitor generalis antedictus et iudex in causa fidei sedentes pro tribunali more iudicantium cum omnimoda etiam potestate Rev. d. episcopi Catharensis vicarii || 93*r* || et suffraganei patriarchalis de predictorum cl.^{mi} d. provisoris ac aliorum in sacra theologia atque iure utroque peritorum consilio, sacrosanctis Evangeliis coram nobis positis, ut de vultu Dei iuditium nostrum prodeat, et oculi nostri videant aequitatem, solum Deum prae oculis habentes, ac fidei orthodoxae irrefragabilem veritatem, te, Baptistam Moducum, in nostra presentia constitutum hoc in loco, die et hora tibi ad faciendam antedictam abiurationem, et ad audiendam difinitivam sententiam, seu paenitentiam iniungendam assignatis sententialiter et taliter damnamus ac paenitentiamus.

In primis:

Te condemnamus in carcere a nobis assignando per menses sex a quo tu non discedes sine expressa licentia nostra in scriptis obtenta.

2do in quolibet die veneris quattuor temporum ieiunabis et

Deum depraecaberis, ut tibi remittat peccata quae tali die commisisti, et hoc per biennium continuum.

3° Ter in anno in Resurectione, in Assumptione divae Mariae Virginis de mense augusti et Nativitate Domini nostri spatio quinquennii confiteberis peccata tua et sacratissimum Eucaristiae sacramentum accipies, fidem de eiusmodi executionibus a parocho deferendo aut mittendo ad Sanctum Inquisitionis Offitium.

4to Debeas et tenearis mittere ad Sanctum Inquisitionis Offitium omnia indusia sive camisiolas, in quibus nati sunt filii aut nascentur, absque eo quod dicta indusia igne comburas.

Pro paenitentia autem salutari singulis diebus foestivis per triennium dicas coronam, Deum orando, ut tibi remittat peccata et errata tua commissa.

Reservantes nobis in totum aut in parte facultatem mitigandi et liberandi sicuti nobis videbitur tibi expedire. ||

93*v* || Die dominico 26 novembris 1581.

Lata, data et in his scriptis sententialiter promulgata fuit antescripta sententia per antelatum ven. d. patrem Faelicem Montifalchium inquisitorem etc. sedentem pro tribunali; statim post concionem per se factam omni populo astante, necnon facta fuit suprascripta abiuratio per antedictum Baptistam Moduccum coram eius rev. dominatione in ven. ecclesia conventus s. Francisci Civitatis Fori Iulii super banco altaris divi Antonii.

Legente me Antonio Masetto notario Civitatensi cancellario assumpto, astante ut supra et audiente populi moltitudine.

Die dicta.

Ita supplicante et humiliter deprecante antedicto Baptista Moducco, rev. d. pater inquisitor antedictus ad hoc ut dictus Baptista possit gubernare eius familiam, poenam sive poenitentiam carceris sex mensium reduxit iuxta facultatem reservatam in sententia, ad hoc sive quod ipse Baptista per dies quindecim proxime futuros a territorio huius Civitatis non discedat nec pretereat. Quibus transactis dictam poenitentiam carceris tantum modo ei pro nunc remisit.

Presentibus ven. patre magistro Bonaventura Tivarutio et ex.^{mo} d. Iulio Delaiolo hon. vicario cl.^{mi} d. provisoris dictae Civitatis. ||

94*r* || In Christi nomine amen.

Nos frater Faelix Montefalchius sacrae theologiae doctor et inquisitor haereticae pravitatis generalis in toto patriarchatu

Aquileiensi ac diocaesi Concordiensi specialiter delegatus a Sancta Sede Apostolica.

Attendentes quod tu, Paulus quondam Gasparutti de villa Iassichi diocaesis Aquileiensis fuisti nobis publica fama referente a fide dignorum insinuatione delatus de haeretica pravitate, et quod illa infectus fueris multis annis, in magnum animae tuae detrimentum, quae delatio praecordia nostra acrius vulneravit, nos itaque, quibus incumbit ex officio quo fungimur sanctam fidem catholicam in cordibus hominum complantare ac pravitatem haereticam ab eorum mentibus enervare, volentes (ut tenebamur, et tenemur) in et super his certius informari, et videre an clamor, qui ad aures nostras pervenerat, veritate aliqua fulciretur, ut si sic veritas se haberet, provideremus de salubri et opportuno remedio, descendimus ad inquirendum, testes examinandum, teque vocandum, ac ut congruentius potuimus in et super contra te denuntiatis te medio iuramenti interogandum, et ad peragendum omnia et singula, quae a nobis fienda erant, iustitia exigente, ac sicuti nobis mandant canonicae sanctiones. Sane, cum velimus causae tuae huiusmodi congruum dare finem et clare videre quod compertum fuerat, an sive ambulares in tenebris vel in luce et an esses infectus haeresis labe necne, processus meritis solemniter [14] tam in sacrae theologiae facultate quam in iure canonico et civili peritorum coram nobis consilio ordinavimus congregari, assistente cl.^{mo} d. Ioanne Baduario provisore dignissimo Civitatis Fori Iulii in conventu ven. divi Francisci dictae Civitatis, scientes quod secundum canonica instituta integrum est iuditium quod plurimorum sententiis confirmatur, et habito ac digesto consilio visisque ac diligenter inspectis processus meritis, omnibusque et singulis in eo contentis aequa lance libratis, invenimus te propria confessione in iuditio recepta per nos medio iuramenti, in multiplici pravitate et haereticalia depraehensum, et primo:

quod per annos decem continuos fuisti inter strigones a vobis cognominatos benandantes, corde credidisti et ore saepe ac saepius confirmasti || 94*v* || opus hoc Dei esse, immo, quod nephandissimum est, affirmabas ac firmiter tenebas atque dicebas, quod si quis contra hanc sectam inibat, contra Dei voluntatem faciebat, id quod ante nostrum tribunal affirmare haud timuisti, et, quod non parum interest, non solum hanc diabolicam sectam insequi per tot annos operam dedisti, verum etiam alios tecum venire fuisti cohortatus, tibique promitten-

[14] Nel ms.: solemne.

tes una tecum venire cogerentur in posterum velle aut nolle ad vestra spectacula et maleficia convenire, illosque venientes docuisti ne sanctum Dei nomen sanctorumque eius nominare deberent, quia ibidem remansissent. Insuper tu nobis ore proprio confessus fuisti dum annorum esses viginti octo in quatuor temporibus mensis decembris die iovis noctis sequentis circa quartam noctis horam apparuit tibi diabolus in forma angeli te vocantis nomine proprio, ac dicentis «Paule, te ire opportet ad fruges bellandum ac sustinendum contra strigones», cui ire pollicitus fuisti, ipseque angelus hominem Vincentinum, qui te [15] vocaret et duceret, mittere promisit; qui demum de mense decembris die iovis quarta noctis hora venit, teque vocavit asserens «Capitaneus te ad proelium vocat», et sic saepe ac saepius in huiusmodi diabolicis artibus eundo et redeundo, a diabolo et a capitaneo Veronensi ductus, operam dedisti, et quod impium ac nephandissimum est, idolatriam commisisti quoties ad huiusmodi spectacula adibas, angelum supradictum malum adorabas, sicuti Dominus noster Jesus Christus in ecclesiis ac aliis in locis adorari solet ac debet.

Loca autem, ad quae ire solebas, sunt campanea Gradiscae, campanea Veronae, campanea Cormoni apud Iassicum, et hoc in omnibus quatuor temporibus anni in die iovis nocte sequenti adibas, in quibus locis, ut ex processu nobis patet, tu cum sociis ludebas, saltabas, diversaque animalia aequitabas, ac segetes, ut pote frumenti, sileginis pro una vice, altera vero [16] minuta omnia; tertia vina, et quarta tandem || 95*r* || etiam animalia, et hoc in quattuor temporibus proeliari solebas. Arma vero, quae in huiusmodi ludis et bellis defferre solebas, erant ista, sive hastae feniculi, et virgae quae vulgo dicuntur paugne.

In reditu vero cum sitim haberes, tu cum sociis tuis per domos et canipas introibas, ac multa mala in bibendo faciebas.

A te etiam accepimus quod tenebas, firmiterque credebas spiritum posse exire e corpore et ad libitum redire, dum in colloquio cum angelo malo eras, et quando etiam ad eiusmodi ludos accedebas. Iccirco haec etiam falsa firmiter asserebas, quod quando ad ista ludibria tua peragebas, si quis cum lumine sive candella adiisset, ubi corpus tuum iacebat ipsumque inspiceret, nec ab eo oculos ammoveret et clamitaret quantum posset, nunquam responderet, sed si ammovisset oculos et vocaret, statim respondisset.

Insuper dicebas, si quis corpus tuum in lecto iacens inspexisset per totam noctem, spiritus tuus in corpus non rediisset

[15] Nel ms.: se.
[16] Nel ms.: vera.

nec per diem sequentem, nec alterum diem nisi noctis tempore. Item si eo tempore corpus tuum in sepulcro positum fuisset, animam tuam per mundum vagasset usque ad tempus et horam mortis a Deo praefixam.

Item asseruisti quod si alicui revelares nomina sociorum, et ea quae in huiusmodi actionibus aguntur, in nocte a tuis complicibus percussus fuisses, sicuti tibi evenisse affirmabas.

Etiam a te accepimus quod mater tua superiori anno antequam angelus malus tibi appareret dedit tibi indusium, sive camisiolam, cum qua natus fuisti, dicens: «Hanc camisiolam una tecum baptizari feci, supra eam celebrari feci missae novem, benedictiones ac orationes, et evangelia dicere feci, quam igitur accipe et tecum defer, quia natus es unus ex benandantibus quando tempus erit».

Tandem, cum haec omnia diabolica exercuisses, et sacratissimam eucaristiam ac confessionem accepisses, nihil tamen de istis confessori || 95*v* || tuo propalare voluisti, quod maxime impietatis et perditionis tuae est signum.

Verum cum misericors et miserator Dominus nonnullos prolabi permittat aliquando in haereses et errores non solum ut viri catholici et litterati in sacris elogiis exerceantur, verum etiam ut sic lapsi humiliores deinceps fiant, ac in paenitentiae operibus exerceantur, eiusdem processus meritis diligenter sic ut supra discussis, reperimus te ad informationem nostram frequentem et aliorum proborum adhaerendo consilio saniori ad gremium Sanctae Matris Ecclesiae et ad eiusdem unitatem salubriter evolasse predictos errores et haereses detestando, ac fidei sanctae catholicae agnoscens irrefragabilem veritatem tuis intimis visceribus infigendo, propter quod te admissimus (sicuti admittimus) ad abiuratoriam et adiutoriam publicam cautionem, faciendo te in praesentia predictas haereses et omnem aliam publice per infrascriptam formam abiurare. Qua expleta abiuratione absolvimus te a sententia excommunicationis maioris, qua ex lapsu in haeresim extiteris inodatus, et te reconciliando Sanctae Matri Ecclesiae restituimus sacramentis, dum tamen de corde vero et fide non ficta redieris ad ipsius Ecclesiae unitatem, prout te fecisse credimus et speramus.

Accede ergo ad abiurationem infrascriptam videlicet:

Io Paulo Gasparutto de Iassicio della diocese d'Aquileggia, posto qui presentialmente alla presenza di voi padre inquisitore della heretica pravità in tutta la diocese predetta et quella di Concordia specialmente delegato dalla Santa Sede Apostolica, havendo li sacrosanti Evangeli avanti di me, et quelli con le proprie mani toccando, giuro di creder col core et confesso con la bocca quella santa fede catho- || 96*r* || lica et apostolica

la quale crede, confessa, predica et osserva la Santa Romana Chiesa, et consequentemente abgiuro, revoco, detesto et renego ogni heresia di qualunque sia condittione et setta elevata contra la Santa Romana et Apostolica Chiesa.

Di piú giuro di creder con il core et confesso con la bocca haver fatto male il continuar per anni diece fra li benandanti, di haver creduto et confessato quella esser opera di Dio et che quelli che ad essa havessero contradito, contradicessero a Dio.

Parimente confesso haver fatto male di ricercare che altri venissero a veder questi spettacoli.

Detesto similmente et abgiuro quell'honore et adoratione ch'io ho fatta d'idolatria all'agnolo.

Confesso parimente haver fatto male gravemente nelle quattro tempore dell'anno esser andato con li altri benandanti et strigoni a combatter le biade et vini.

Confesso anco et credo che il spirito nostro et anima non possi andar et ritornar a sua volontà dentro del corpo.

Confesso similmente che le anime (quantunque il corpo sia posto in sepulcro) non vadino né possino andar errando per il mondo.

Confesso anco di haver fatto male di non essermi mai confessato di questi tali errori miei.

Aggiuro et detesto qualunque sorte d'heresia dannata o da dannarsi dalla Santa Madre Chiesa Apostolica et Romana.

Di piú giuro et prometto che per l'avvenire non incorrerò nell'heresia predetta, né in altre, non crederò né me gli accostarò, né ad altri insegnerò; et se saperò che alcuno sia infetto d'heresia o sia de strigoni, o che sia strigone et benandante, da me sarà manifestato a voi padre || 96*v* || inquisitore, overo ad altri successori vostri.

Di piú giuro et prometto che ogni penitenza datami da voi, o che mi si darà, adempirò con ogni mia forza.

Giuro anco et prometto, che non fuggirò né mi assentarò, ma qualunque volta sarò ricercato da voi o da successori vostri, quanto piú presto potrò mi appresentarò, cosí Iddio mi aggiuti, e questi santi Evangeli. Ma se contra le cose predette abgiurate (che Dio non voglia) io sia per far nell'avvenire, voglio subito esser tenuto per relasso, et alle pene debite ai relassi hora et per all'hora mi obligo et astrengo, quando sian provate legitimamente nel giuditio overo per me confessate.

Sane cum indignum valde sit dominorum temporalium iniurias ulcisci Dominique coelorum et creatoris omnium iniurias aequanimiter tolerare, cum multo gravius existat aeternam quam temporalem laedere maiestatem, et ut ipse peccatorum

miserator tui misereatur et ut tu caeteris sis in exemplum, et ut crimina non remaneant impunita, et ut efficiaris cautior in futurum, et ut non reddaris proclivior sed dificilior ad predicta et quaecumque alia illicita committenda,

Nos frater Faelix Montifalchius inquisitor generalis antedictus et iudex in causa fidei sedentes pro tribunali more iudicantium, cum omnimoda etiam potestate R^di^ d. episcopi Catharensis vicarii et suffraganei patriarchalis de predictorum cl.^mi^ d. provisoris, ac aliorum in sacra theologia atque iure utroque peritorum consilio, sacrosanctis Evangeliis coram nobis positis, ut de vultu Dei iuditium nostrum prodeat, et oculi nostri videant aequitatem, solum Deum prae oculis habentes, ac fidei orthodoxae irrefragabilem veritatem, te, Paulum Gasparutti, in nostra praesentia constitutum hoc in loco, die, et hora || 97*r* || tibi ad faciendam antedictam abiurationem, et ad audiendam difinitivam sententiam, seu paenitentiam iniungendam assignatis sententialiter et taliter damnamus ac paenitentiamus.

In primis:

Te condemnamus in carcere a nobis assignando per menses sex a quo tu non discedes sine expressa licentia nostra in scriptis obtenta.

2do in quolibet die veneris quattuor temporis ieiunabis et Deum depraecaberis, ut tibi remittat peccata quae tali die commisisti, et hoc per biennium continuum.

3° Ter in anno in Resurectione, in Assumptione divae Mariae Virginis de mense augusti, et Nativitate Domini nostri spatio quinquennii confiteberis peccata tua et sacratissimum Eucaristiae sacramentum contritus accipies, fidem de eiusmodi executionibus a parocho deferendo aut mittendo ad Sanctum Offitium Inquisitionis.

4to Debeas et tenearis mittere ad Sanctum Inquisitionis Offitium omnia indusia sive camisiolas, in quibus tibi nati sunt filii aut nascentur, absque eo quod dicta indusia igne comburas.

5to In processionibus Rogationum ante Ascensionem Domini nostri tibi sit prohibitum defferre paugnas nec per te, nec per alios tuos domesticos, et minus valeas aliquo modo dictas paugnas domi tenere.

Pro poenitentia autem salutari singulis diebus foestivis per triennium dicas coronam, Deum orando, ut tibi remittat peccata et errata tua commissa.

Reservantes nobis in totum aut in parte facultatem mitigandi et liberandi sicuti nobis videbitur tibi expedire.

Die dominico 26 novembris 1581.

Lata, data et in his scriptis sententialiter promulgata fuit antescripta sententia per antelatum ven. d. patrem Foelicem || 97*v* || Montifalchium inquisitorem etc. sedentem pro tribunali; statim post concionem per se factam omni populo astante, necnon facta fuit suprascripta abiuratio per antedictum Paulum Gasparutti [17] coram eius Rev. dominatione in ven. ecclesia conventus s. Francisci Civitatis Fori Iulii super banco altaris divi Antonii.

Legente me Antonio Masetto notario Civitatensi cancellario assumpto, astante ut supra et audiente populi moltitudine.

Die dicta.

Ita supplicante et humiliter deprecante antedicto Paulo Gasparutto [18], Rev. d. pater inquisitor antescriptus, ad hoc ut dictus Paulus valeat domum se conferre, et familiam et pueros suos gubernare, poenam sive penitentiam carceris sex mensium reduxit iuxta facultatem sibi in sententia reservatam ad hoc tantum sive quod ipse Paulus per dies quindecim proxime futuros a territorio huius Civitatis et villa Iassichi non discedat, sive praetereat. Quibus transactis dictam poenitentiam carceris tantum modo ei remisit pro nunc.

Presentibus ven. patre magistro Bonaventura Tivarutio confratre antedicti ven. conventus minorum, et ex^{mo} d. Iulio Delaiolo hon. vicario cl.^{mi} d. provisoris dictae Civitatis Fori Iulii.

[17] Nel ms.: Romanutti.
[18] Nel ms.: Romanutto.

Indice dei nomi

Abonde, 63-66, 68, 85.
Abraham a Sancta Clara, 37 n.
Abundia, *vedi* Abonde.
Adone, 49 n.
Agnabella da San Lorenzo, 123, 126.
Agostino Veneziano, 73 n.
Agrigolante, Pascutta, 118, 119.
Airoldo, Carlo Francesco, 36 n.
Alciato, Andrea, 21 n, 34 e n.
Alessandro IV, papa, 20 n, 21 n.
Aloysia, *detta* la Tabacca, 142, 145.
Amorosi, Vincenzo, 110.
Anastasia, *detta* la Frappona, 21 n.
Andrea da Orsaria, 59.
Andree-Eysn, M., 89 n.
Andres a Laguna, 27 n.
Angelucci, Giovambattista, 110 e n.
Anna la Rossa, *vedi* Artichi, Anna, *detta* la Rossa.
Antonia, *detta* la Cappona, 118 e n.
Antonia da Nimis, 141.
Apuleio, XI n.
Aquilina da Grazzano, 58 e n, 59, 100, 106, 207, 212.
Arigoni, Pompeo, 23 n.
Arlecchino, *vedi* Herlechinus.
Arrigoni, Vincenzo, 111, 113, 114.
Artichi, Anna, *detta* la Rossa, 53-58, 60, 64, 93, 102 n, 109.
Artichi, Domenico, 53.
Asteo, Gerolamo, 95, 122 e n, 124, 126.
Attimis, Troiano de', 6, 7, 212, 213.
Attis, 49 n.
Aurelia da Gemona, 53, 55.
Avicenna, 179.

Bacco, 72, 73.
Bächtold-Stäubli, H., XI n.
Badau (*o* Badavin), Lunardo, 131-135.
Baduario, Giovanni, 209, 222, 225, 229 e n, 232, 237.
Baist, G., 85 n.
Baldassarri, Francesco, 102.
Balder, 49 n.
Barbarelli, Domenica, 26, 46 n.
Barbaro, Francesco, 98.
Barberini, Francesco, 176-79, 181, 190 n, 201 n.
Barilli, A., 24 n.
Barthéty, H., 39 n.
Barto, P. S., 85 n.
Bartolomeo da Cividale, 155.
Basili, Alessandro, 95.
Basili, Florida, 95-100, 116.
Basilio, padre, 198, 199.
Basin, Bernardo, 67 n.
Bastanzi, G., 38 n.
Battista, maestro, 54, 55.
Battista Vicentino, 13, 220, 221, 224, 229.
Battistella, A., XIII n, 3 n, 37 n, 42 n, 107 n, 110 n, 131 n.
Battisti, E., 132 n.
Baudry, F., 64 n.
Baur, J., 37 n, 40 n, 64 n, 73 n, 81 n, 87 n.
Befana, 66 n.
Bellucci, G., 64 n.
Bergamasco, Mattia, 138, 139.
Bernardino da Genova, fra', 134.
Bernardino da Siena, santo, 24 e n.
Bernardo da Como, 21 n.
Bernardo da Santa Maria la Longa, 120.
Bernheimer, R., 63 n, 76 n.
Bertsche, K., 37 n.
Bertuzzi, Giovanni, 24 n.
Betta da Aquileia, 96.
Bevilaqua, Zannuto, 133.

Biat, Giacomo, 162, 168, 169, 179.
Biat, Giambattista, 162, 163, 170.
Bisanzio, Paolo, 20 n, 57, 108, 109.
Bloch, Marc, XIII, XV, 63 n.
Bonomo, G., 27 n, 33 n, 46 n, 166 n, 177 n.
Borghese, Camillo, *vedi* Paolo V, papa.
Bortolotto, Sebastiano, 94.
Brandis, Francesco, 140.
Brandstetter, R., 81 n.
Brant, Sebastian, 72 e n, 73 e n.
Breull, Diel, 87, 88.
Bruiningk, H. von, 47 n, 51 n.
Bugatis, Pierina de', 65 n.
Burcardo di Worms, 89, 141 n.
Burlino, Giacomo, 131, 132, 135, 137, 138.
Burstein, S. R., 168 n.
Busetto, Antonio, 119.
Busetto, Maddalena, 117-19.
Byloff, Fritz, VIII, 87 n, 189 n, 192 n.

Caldo, Olivo, 193-97.
Camillo da Minons, 190.
Cancianis, Giovanni, 131, 133.
Canobbio, Polissena, 32 n.
Cantú, C., 154 n.
Cao, Valentino, 188.
Cappello, Benedetto, 193.
Carena, Cesare, 177 e n.
Casciano, Francesco, 179.
Cassinis, Samuele de, 34 n, 108 n.
Caterina, *detta* la Guercia, 59, 60.
Caterina da Mortegliano, 117 n.
Caterina da Udine, 197.
Cattaro, Andrea, 202, 203.
Cecco da Zuz, 219.
Centrino, Francesco, 163.
Chianton, Menega, 133.
Cibele Nardo, A., 38 n.
Claudia da Correggio, 32 n.
Clemente VIII, papa, 37.
Clemente X, papa, 203 n.
Colloredo, Leonardo, 231.
Cossàr, R. M., 25 n, 64 n, 110 n, 140 n.
Crecelius, W., 79 n, 87 n.
Crezia da Pieve San Paolo, 31.
Crot da Villalta, 199 n.
Crusius, Martin, 85 e n, 87, 91.
Cumana, Elena, 23 n.
Cummo, Francesco, 98, 99, 117, 119.
Curti, N., 81 n.
Cut (*o* Cucchiul), Gerolamo, 135-139.
Cysat, Rennward, 81 n.

Dacheux, L., 73 n.
Dahl, J., 27 n.
Daniele de Bonifacio, fra', 168 n.
Da Pozzo, L., 36 n.
Delaiolo, Giulio, 236, 242.
Della Porta, Giovan Battista, 27 e n.
Del Rio, Martino, 8 n, 34 n.
De Martino, Ernesto, XV, 30 n.
Demetra, 49 n.
De Nardis, L., 25 n.
Dettling, A., 80 n, 81 n, 177 n.
Diana, XI, XII, 26, 46 e n, 61, 62 e n, 65 e n, 66, 68, 69, 78, 85, 143 n, 166.
Diana, Pietro, 179.
Diedo, Antonio, 159.
Dioscoride, 27 n.
Dodo, Vincenzo, 108 n, 109 n.
Domenatta, Caterina, 110, 111 e n.
Domenico da Mortegliano, 117 n.
Domenico d'Auxerre, fra', 103.
Donato della Mora, 121.
Driesen, O., 77 n.
Dumézil, G., 40 n.

Ebendorfer von Haselbach, Thomas, 66.
Ecate, 62 e n.
Eckhart, maestro, 102 n.
Ehrle, F., 154 n.
Elena da Borgo San Pietro, 135, 136, 138.
Eliade, M., 49 n.
Erodiade, XI, 66, 67, 78, 143 n.
Erodiana, 67.
Eschenröder, W., 189 n.

Fabris Bellavitis, Elena, XIII e n, 25 n, 129 n.
Faste, 73 n.
Feilberg, H. F., 93 n.
Felice da Montefalco, fra', 8-13, 15-19, 31, 35, 53, 54, 56, 58-60, 101, 110 n, 113, 153, 213, 222, 229, 231, 235, 236, 241, 242.
Fenus, *vedi* Venere.
Ferro, Bartolomeo del, 95.
Finamore, G., 64 n, 110 n.
Fiorelli, P., 30 n.
Fischer, L., 37 n.
Forbes, Th. R., 24 n, 93 n, 110 n.
Forte, Angelo de, 132 n.

Francesca, vedova, 96.
Francesca (*o* Cecchina) da Marignano, 138 n.
Franceschina «de villa Frattuzzę», 120, 121.
Frattina, Ludovico, 198.
Frazer, James George, x, 32 n, 41 n.
Fresco, Piero, 199 n.
Freud, Sigmund, 192 n.
Friedenwald, H., 27 n.
Fronfastenweiber, 73 n.
Fumi, L., 31 n.
Furlano, Battista, 111.
Furlano, Pasqua, 111.

Galatini, Raimondo, 203.
Galeno, Claudio, 179.
Gallo, Cornelio, 213.
Garaldi, Bernardino de', 108 n, 109 n.
Garzoni, Andrea, 122.
Gasparo, don, 225.
Gasparo da Santa Maria la Longa, 122-26.
Gasparutto, Gerolamo, 214.
Gasparutto, Maddalena, 214.
Gasparutto, Maria, 225.
Gasparutto, Paolo, 4-7, 9, 10, 12-18, 20, 22 e n, 23 n, 24, 25, 27, 31, 32 n, 35, 38, 39, 43-45, 47, 50, 56, 58 n, 61, 63, 69, 84, 87, 91, 93, 100, 107-9, 116, 117, 125, 153, 175, 207-13, 219, 222, 223, 225, 229, 231, 237-39, 241, 242.
Gasperina da Grazzano, 100, 101.
Geiger, P., 42 n, 81 n.
Geiler von Kaisersberg, Johann, 68, 69 e n, 72 e n, 73 e n, 101.
Germano, santo, 67.
Gerolamo da Villalta, 153-55, 157, 158.
Gervasio di Tilbury, 90 n.
Giacoma da Faedis, 191, 192.
Giacomo, don, 216.
Giacomo da Camino, 198.
Giacomo da Gemona, 197.
Giambattista da Manzano, 136.
Giambattista da Paderno, 202 n.
Gianna, strega, 31.
Giberti, Gian Matteo, 33.
Gioannina da Cendre, 21 n.
Giorgio, Nicolò, 107 n.
Giovanni da Viscon di Torre, 102, 127.
Girardi, Giovan Francesco, 127.
Giuliano, Giambattista, 162.
Giulio d'Assisi, fra', 3, 7, 207, 209.
Giuseppe da Moimacco, 157.
Glemon Graziosa, 133, 134.
Godelmann, Johann Georg, 167.
Golizza, Bartolomea, 198.
Gradenigo, Marco, 163.
Graesse, Th., 68 n.
Gramsci, Antonio, xv.
Grana da Villa Marzana, 35 n, 92 e n.
Graziano, 61.
Grillando, Paolo, 24 n.
Grimm, J., 62 n, 85 n.
Grisola da Cividale, 154, 157, 159.
Gritti, Pietro, 57.
Gugitz, G., 81 n.
Guglielmo d'Alvernia, 63 e n, 76 n.

Habundia, *vedi* Abonde.
Halliday, W. R., x n.
Hansen, Joseph, viii e n, ix, 7 n, 21 n, 27 n, 33 n, 34 n, 47 n, 64 n, 89 n, 108 n.
Heppe, H., 174 n.
Herlechinus, 76, 77.
Heuschkel, W., 32 n.
Hoffmann-Krayer, E., xi n, 42 n, 73 n, 81 n.
Höfler, O., 40 n, 47 n, 49 n, 62 n, 69 n, 85 n, 89 n, 102 n.
Hofmann, C., 67 n.
Hofmann, K., 83 n, 113 n.
Holda, xi, xii, 62 e n, 69, 73 n, 85 e n, 87, 88.
Holle, *vedi* Holda.
Holt, *vedi* Holda.
Hovorka, O. von, 39 n.

Innocenzo X, papa, 179.

Jacopo da Varazze, 67, 68 n.
Jacquier, Nicolas, 21 n.
Janssen, J., 85 n.
Junk, W., 85 n.

Kemnat, Matthias von, 67 e n, 68.
Kluge, F., 85 n.
Kolb, Ch., 85 n.
Krämer, W., 68 n.
Krauss, F. S., 31 n, 39 n, 63 n, 112 n, 200 n.
Kretzenbacher, L., 62 n.
Kronfeld, A., 39 n.
Kwaternik, 73 n.

Laistner, L., 79 n, 80 n.
Lambaia, Minena, 102.

Langlois, E., 63 n.
Lavarello, Ettore, 213.
Lavater, Ludwig, 81 n.
Lazzarini, Alfredo, XIII e n.
Lea, H. Ch., 21 n, 47 n, 178 n.
Lena da Pescaglia, 30.
Lenoir, Hugo, 21 n.
Leonardo da Udine, 199 n.
Liebenau, Th. von, 80 n.
Liebrecht, F., 89 n, 90 n.
Liph da Trivignano, 199 n.
Liruti, G.-G., 122 n.
Liseux, I., 178 n.
List, E. A., 85 n.
Liungman, W., 41 n, 42 n, 49 n, 62 n, 66 n, 73 n, 79 n, 83 n, 89 n.
Locadello, medico udinese, 120 n.
Lonardo da Iuvaniti, 199 n.
Longhi, Giorgio de', 99-101.
Loredan, Leonardo, 107 n.
Loredan, Marco, 107 n.
Lorris, Guillaume de, 63 n.
Lucia da Cividale, 154, 155.
Lucia da Ghiai, 120.
Ludovico, don, 121 n.
Ludovico da Gualdo, 153, 154, 156, 157, 161, 190.
Lupo, Ignazio, 88 e n.
Lütolf, A., 80 n, 81 n, 87 n.
Lynge, W., 41 n.

Maddalena da Udine, 98.
Magnassuto, 213.
Magnossi, Bastian, 202.
Maioli Faccio, V., 64 n.
Mandrou, Robert, XV.
Maniaco, Francesco, 135.
Mannhardt, W., 32 n, 40 n, 41 n.
Mantovano, Giovanni, 127, 129, 130.
Manzano, F. di, 37 n.
Maracco, Jacopo, 3 e n, 7, 207, 209, 215.
Marchetto, Alessandro, 126-30.
Marcotti, Giuseppe, XIII e n, 3 n, 95 n, 191 n.
Marduk, 41 n, 89 n.
Margherita da San Rocco, 30, 31, 40 n, 60, 117.
Marietta, *detta* Trevisana, 120.
Maroschino, Machor, 112, 115.
Martino, don, 216.
Martino di Arles, 66 n.
Marx, Jean, XI e n.
Mary, A., 63 n.
Masetto, Antonio, 236, 242.
Masini, Eliseo, 177 n.
Mattia da Fanna, 201, 202.
Mayer, Anton, XI.
Mazzolini, Silvestro, 109 n.
Memis, P., 64 n.
Menega di Camillo da Minons, 190-192.
Menghi, Girolamo, 163 e n.
Menica da Cremons, 28, 32.
Menichino da Latisana, *vedi* Menichino della Nota.
Menichino della Nota, 28, 111-15, 125, 143, 196.
Menico dal Ponte di Palazzola, 202 n.
Menigo da Udine, 197, 198 n.
Menis, Leonardo, 132, 133.
Menos, Bastiano, 182-86.
Merlini, D., 132 n.
Meun, Jean de, 63 n.
Meyer, E. H., 39 n, 62 n.
Michelet, Jules, IX.
Mierlo, don, 183.
Mintino, Belforte, 212, 213.
Miol, Domenico, *detto* Totolo, 183, 184, 186.
Missini, Giulio, 162-66, 168, 173, 175, 177, 179, 190, 193.
Moduco, Battista, *detto* «Gamba Secura», 6, 7, 10-15, 17-22, 23 n, 24, 25, 27, 35, 39, 43-45, 47, 50, 56 n, 58 n, 61, 64, 84, 87, 91, 93, 100, 107-9, 116, 124, 153, 212, 213, 216, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 236.
Moduco, Maria, 216.
Moduco, Giacomo, 216.
Molitoris, Ulrich, 147 n, 149 n.
Morin, G., 36 n.
Morosa da Prutars, 103.
Mozza, la, nominata in un processo udinese, 96.
Murray, Margaret, X-XII.
Musin, Wyprat, 79, 80.

Nicolò V, papa, 21 n.
Nider, Johann, 66 e n, 67 e n, 69, 73, 90, 101.
Nietzsche, F. W., 38 n.
Nilsson, M. P., 41 n.

Odorici, F., 107 n.
Olivo della Notta (*o* della Nota), 112.
Orderico Vitale, 76 e n, 77 n, 78, 91, 95, 102.
Oriente (*o* Horiente), madonna, 143 n.

Orsolina, *detta* la Rossa, 33, 46 n, 190.
Ortensia da Udine, 198 n.
Ostermann, Valentino, XIII e n, 3 n, 14 n, 25 n, 37 n, 38 n, 39 n.

Pacciotta, Angiola, 187, 188 e n.
Pacciotta, madre di Angiola, 188.
Panfilo, Jacopo, 149.
Panizza, A., 68 n, 177 n.
Panzona, Maria, 29 e n, 84, 101, 102, 142-51, 153, 154, 159, 166.
Paola, nominata in un processo udinese, 53.
Paolo V, papa, 21 n, 203 n.
Paolo da Lavarian, 199 n.
Papino (*o* Pupino), 222.
Paschini, Pio, 3 n, 9 n, 20 n.
Pasqualina da Monfalcone, 201.
Passavin, Bortolo, 200.
Patavino, Paolo, 222.
Paulus, N., 177 n.
Pegna, Francesco, 21 n.
Peleo, Evangelista, 110 n.
Pellizzaro, Nicolò, 38 e n, 39.
Peltrara, Lucia, 53-55.
Perchta (*o* Percht), XI, XII, 62 e n, 65, 66 e n, 68, 69, 73 n, 85, 89 e n.
Percoti, Giovanni, 199 n.
Peresut, Narda, 118, 119.
Persefone, 49 n.
Petricci, Bastian, 120.
Petrocchi, M., 163 n.
Pettazzoni, R., 36 n.
Peucer, Caspar, 51 e n.
Peuckert, Will Erich, X e n, XII n, XIII n, 27 n, 62 n, 63 n, 66 n, 85 n, 89 n, 112 n, 189 n.
Picciola, Giovanni della, 120 n.
Piero, stregone, 121, 122.
Piero di Cecco da Zuz, 219.
Pietro Martire, don, 152, 156, 160, 182.
Pietro Veneto, fra', 25 n.
Pio II, papa, 78 n.
Placucci, M., 25 n.
Pola Falletti di Villafalletto, G. C., 43 n.
Polissena da San Macario, 29 n, 30, 31, 56.
Pontenuto, Giovan Giacomo, 180.
Ponzinibio, Giovan Francesco, 21 n.
Porta, Pio, 168, 169, 179.
Posterli, 73 n.
Pradiola, Paolo, 230.
Prampero, C. di, 42 n.
Prosperi, A., 33 n.

Quatemberca, 73 n.
Quatembermann, 73 n.

Raimondi, Marc'Antonio, 73 n.
Raimondi, Raimondo, 207, 212.
Rapp, L., 68 n.
Reginone di Prüm, 61.
Reinach, S., 40 n.
Reinsberg-Düringsfeld, O. von, 85 n.
Riegler, F., 29 n.
Riezler, S., VIII n, 67 n.
Roberto, nominato in un processo mantovano, 78.
Rodaro, Domenico, 114, 115.
Röder von Diersburg, F., 68 n.
Romàn Ros, M., 64 n.
Rosamani, E., XIII n.
Rotaro, Pietro, 3, 6, 8, 9, 31, 32 n, 45, 207, 208, 210-12, 214, 225.
Runciman, S., X n.
Runeberg, A., XI n, XII n, 40 n, 47 n, 62 n, 93 n.
Ruota, Pietro, *vedi* Rotaro.

Sabbata da Faedis, 191, 192.
Saelde, *vedi* Selga.
Sanuto, M., 64 n.
Satia, 63, 65, 66, 68, 85.
Savorgnano, Mario, 230.
Schacher von Inwil, J., 68 n, 80 n.
Schönbach, A. E., 66 n.
Schwartz, E. von, 37 n.
Schwartz, W., 40 n, 141 n.
Scribonius, Wilhelm Adolf, 86 n.
Segala, Domenico, 202 n.
Selga, 79 e n, 80, 84.
Selten, *vedi* Selga.
Serafino, nominato in un processo, 227.
Sforza, Evangelista, 57.
Sgabarizza, Bartolomeo, 3-6, 8, 9, 22, 39, 207, 209, 211, 212, 215, 221, 224.
Sidney-Hartland, E., 93 n.
Sileno, 72.
Simon di Natale, 210.
Sinistrari d'Ameno, L. M., 178 e n.
Sion, Giovanni, 152-61, 163, 166, 177.
Skeistan, contadino, 47.
Snell, O., 27 n.
Sochietti, Caterina, 187, 188 e n.
Soldan, W. G., 174 n.

Soppe, Michele, 161-77, 179-86, 193.
Spee, Friedrich von, 167.
Spielmann, K. H., 32 n, 113 n.
Spina, Alfonso, 76 n.
Spina, Bartolomeo, 21 n, 27 n, 141 n.
Spizzica, Martino, 222.
Stefano da Gorizia, 222.
Stiglmayr, E., XIII n.
Stöber, A., 69 n.
Stöcklin, Chonradt, 82-84, 88.
Strömbäck, D., XII n.
Summagotta, Giovanna, 201 e n.

Taddeo da Mortegliano, 117 n.
Tamburlino, Giambattista, 112, 114-16.
Tannhäuser, 87 n.
Tartarotti, Girolamo, IX, 177 n.
Tazotta, Ursula, 145.
Tech, Giacomo, 140, 141.
Tejado Fernandez, M., VIII n.
Tenenti, A., 86 n, 109 n.
Terencano, Giovanni, 162.
Terenzia, nominata in un processo udinese, 54.
Thaler, J., 73 n.
Thiess, lupo mannaro, 47-51.
Thorndike, L., 163 n.
Tiamat, 41 n.
Tietze-Conrat, E., 73 n.
Tin da San Lorenzo, 123.
Tirlicher, Paolo, 219.
Titone, Battista, 199 n.
Tivarutio, Bonaventura, 213 e n, 236, 242.
Tobia, Domenico, 169, 170.
Toffolo di Buri, 104-7, 110, 116, 140 n.
Torrean, Pietro, 199 n.
Torsi, Sestilia, 190 e n.
Tostado, Alfonso, 27 e n.
Tranquille, Giovan Battista delle, *detto* Titone, 201.
Trevor-Roper, Hugh R., XV.

Uberti, Cipriano, 168 n.

Valento, Giambattista, 122.
Valento, Marta, 122, 123.
Vendramin, Francesco, 145.
Venere, 67-69, 79, 85-88.
Ventura, A., 20 n.
Venus, *vedi* Venere.
Verdena, Giuliano, 77-80.
Verga, E., 46 n, 65 n, 143 n.
Vico, Domenico, 131 e n.
Vidossi, Giuseppe, XIII e n.
Vignazio, Giandomenico, 146.
Vincenzo da Borgo San Pietro, 135.
Vincenzo dal Bosco del Merlo, 145, 147.
Virgilio Marone, Publio, 72 e n.
Vivaruccio, Bonaventura, *vedi* Tivarutio, Bonaventura.
Vojnovič, K., 200 n.

Walch, Jakob, 82.
Waschnitius, V., 62 n, 66 n, 79 n, 85 n.
Weisbach, W., 73 n.
Weiser-Aall, Lily, XI e n.
Widman, Georg, 85 n.
Wier, Johann, 34, 86 n, 167.
Wlislocki, H. von, 40 n.
Wuttke, A., 39 n.

Zachariae, T., 24 n.
Zälti, *vedi* Selga.
Zamparia, Domenica, 135, 136.
Zan de Micon, 226.
Zanutti, Valentin, 95, 96.
Zingerle, I. V., 73 n, 79 n, 81 n, 89 n.
Zorutti, Pietro, 103 e n.
Zorzi, Alessandro, 201.
Zorzi, Antonio, 106.

Finito di stampare in Torino il 30 dicembre 1972
per i tipi della Casa editrice Einaudi

C. L. 3566-7